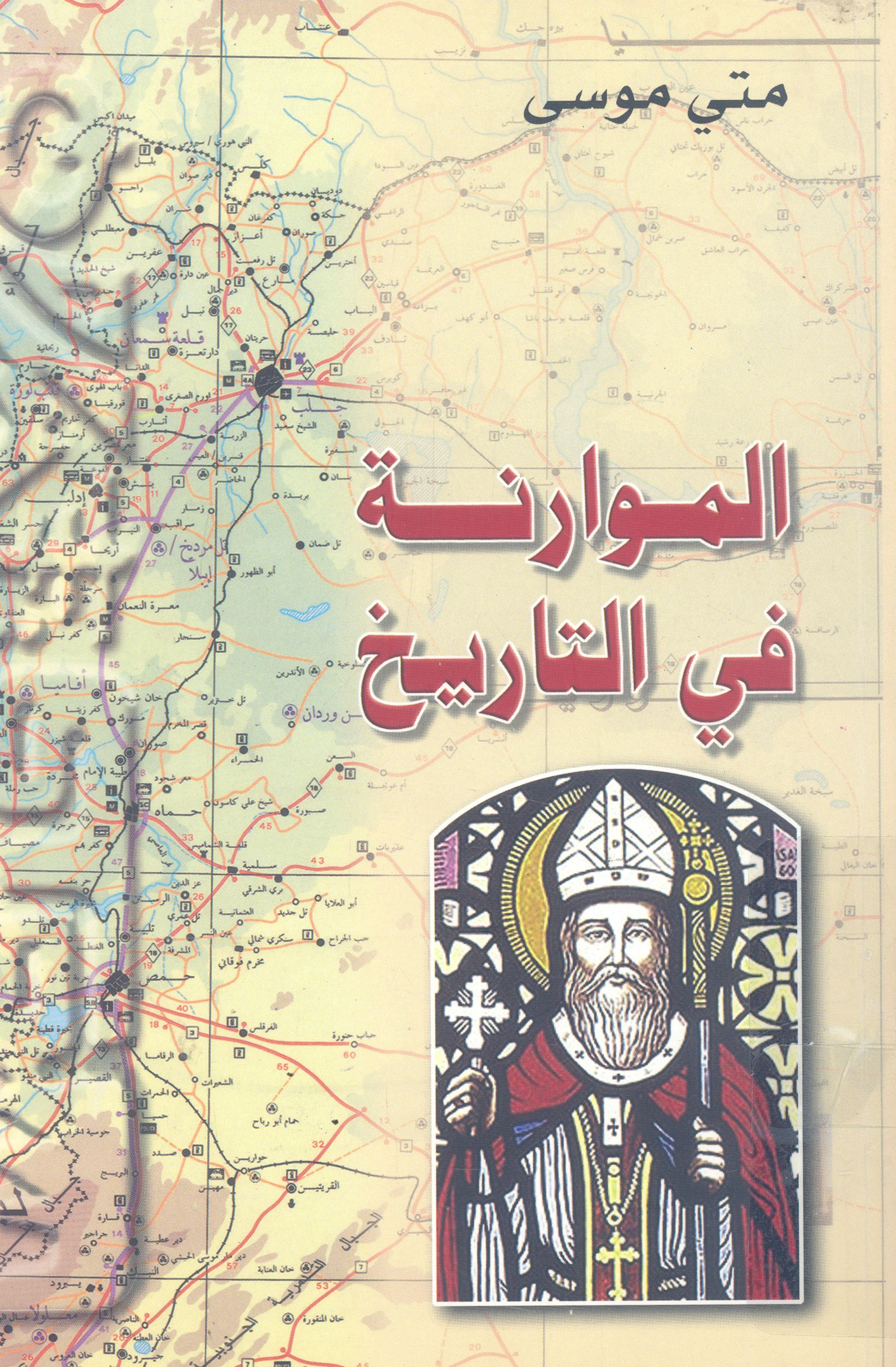


متي موسى

الموارنة في التاريخ

الموازنة في التاريخ

الموارنة في التاريخ
تأليف: متى موسى، الترجمة بإشراف المؤلِّف
التدقيق اللغوي: حسن مروة
تصميم الغلاف: زياد منى
إعداد وإخراج: زياد منى. إخراج إلكتروني: محمد غيث الحاج حسين
الطَّبعة الأولى: آب (2004)
صدر بالتعاون مع المؤسسة الأمريكية للدراسات السريانية

التوزيع في سوريّة : قَدْمُس للنشر والتوزيع
شارع ميسلون، دار المهندسين (0905)، الفردوس
ص ب (6177)
دمشق، سوريّة
هاتف: (+11 963) 222 9836 برّاق: 224 7226
جوّال: (+94 0 961) 517 167
بريد إلكتروني ‹cadmus@net.sy›؛ ‹books@cadmusbooks.net›

التوزيع في العالم: شركةُ قَدْمُس للنشر والتوزيع (ش م م)
ص ب (6435 / 113)؛ شارع الحمرا ، بناء رسامني
بيروت، لبنان
هاتف : (+1 961) 750 054، برّاق: 750 053
جوّال : (+3 0 961) 620 512؛ 722 411
بريد إلكتروني: ‹daramwaj@inco.com.lb›
لابتياع إصداراتنا على (الشبكة) انظر : ‹www.alfurat.com›

التوزيع في الأردن: الأهلية للنشر والتوزيع
وسط البلد، خلف مطعم القدس؛ ص ب (7772) عمّان 11118، الأردن
هاتف: (+6 962) 463 8688؛ برّاق: 465 7445
بريد إلكتروني: ‹alahlia@nets.jo›

رقم تأشيرة الرقابة (76428) تاريخ (19/ 4/ 2004 م)

السعر: (10) يورو. السعر في سورية (400) ل س.
عدد كلمات الكتاب: (113756) كلمة تقريبًا.

متى موسى

الموارنة في التاريخ

قَـدْمُس للنـشـر والتـوزيع

http://library.ajeeb.com/cadmus

لابتياع نسخ الكترونية من إصدارات قدمس

http://www.arabicebook.com

الإهداء

ذكرى والدي المعلم إسحق موسى المتوفى سنة (1960)اعترافًا بفضله وإشادة بمحبته البنوية وأيضًا ذكرى شقيقتي فضيلة موسى المتوفاة سنة (1992) وشقيقتي نجيبة موسى المتوفاة سنة (1994) لمشاركتهما في إنجاز هذا الكتاب

المحتوى

ملاحظات الناشر

عن النص والمراجع في الكتاب

- المادة اللغوية بين الأقواس المزدوجة « » تشير إلى أنَّ النصَّ مقتبسٌ .
- المادة اللغوية المكتوبة بين ' ' تشير إلى أنها اقتباس ضمن اقتباسٍ آخرَ .
- المادة اللغوية بين قوسين منفردين ‹ › تشير إلى المصدر الذي اقتُبست منه النصوص المقتبسة.
- المادة اللغوية بين الفواصل المقلوبة " " تعني أنها اعتراضٌ على المحتوَى، من الكاتب الأصلي إذا كان النصُّ مقتبسًا ، أو من مؤلِّف الكتاب .
- المادة اللغوية في إطار كبير مقسوم [ ] تشير إلى أنها ليست موجودة في النص الأصلي أو مؤلف الكتاب.

قدْمُس للنشر والتوزيع

كلمة أولى

من الموارنة وما أهميتهم لوجود الجمهورية اللبنانية أو وجود لبنان كقطر؟.

أثارت الأزمات المتتالية حديثًا منذ منتصف السبعينات من القرن الماضي في لبنان تساؤلات حول الموارنة، والدور الذي يلعبونه في المجتمع اللبناني.

الموارنة هم مسيحيون متحدون بالكنيسة الكاثوليكية الرومانية، أو أتباع لها في اعترافهم الإيماني. **ولكن ما أصل الطائفة المارونية؟. وما الإرث الثقافي لهذه الطائفة؟. وما مدى ارتباطها بطوائف مسيحية أخرى في الشرق الأوسط؟.**

يعاني الموارنة اليوم مشكلة هوية خطيرة. فهم إذ لم يستطيعوا حتى الآن البت فيما إذا كانوا ينحدرون من شعب قديم يُدعى بالمردة (المتمردين) (Mardaites) أو أنهم عرب، أو من أصل آرامي سرياني. وما لم يتوصل الموارنة إلى حل مشكلة الهوية هذه، فإن صراعاتهم مع الطوائف الأخرى في لبنان لن تهدأ.

يُعدُّ هذا الكتاب، في الجوهر، دراسة وتحليلاً لأصل الموارنة، وتراثهم التاريخي، كما يُعدُّ تحريًا يرتكز على مصادر قديمة وحديثة كتبت بلغات عديدة، مازال العديد منها على شكل مخطوطات.

كان الموارنة، في إيمانهم وليتورجيتهم وطقسهم وكتبهم الدينية وتراثهم من أصل سرياني أرثوذكسي (يعاقبة) حتى نهاية القرن السادس عشر بالضبط، عندما أصبحوا أتباعاً للكنيسة الكاثوليكية الرومانية. في هذا الوقت، وبالتحديد في عهد الأمير فخر الدين المعني، بدأ البطاركة الموارنة في لعب دور مميّز في الشؤون الداخلية للبنان. ففي الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، اكتسبت الكنيسة والطائفة المارونيتان نفوذًا متزايدًا عندما اهتدى بعض الأمراء الشهابيين الحاكمين إلى المسيحية، وانضموا إلى الكنيسة المارونية. منذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى عهد البطريرك بولس المعوشي (1975 م)، تجلت السلطة الزمنية للبطاركة الموارنة في شؤون لبنان السياسية حيث أعرب البطاركة الموارنة عن آرائهم في كل قضية تقريبًا، وصاروا يُعدُّون لا بطاركة ورؤساء لطائفتهم وحسب بل «بطاركة لبنان». وهكذا أصبح لبنان والمارونية بالنسبة إلى الموارنة مترادفين. فضلاً على ذلك، بدأ الموارنة يَروْنَ أنفسهم طائفة فريدة من نوعها متميزة دينًا وثـقافةً عن العالم العربي ذي الغالبية المسلمة. هذا المفهوم هو في الحقيقة الدافع الرئيسي لبحث الموارنة عن هوية متميزة.

يعتقد المؤلف أن هذا التاريخ للطائفة المارونية سيكون مثار اهتمام كبير لمؤرخي الكنيسة واللاهوتيين والقراء عامة، الذين يهتمون بشؤون الموارنة وعلاقتهم بالأزمات الحالية في لبنان. يعطي هذا الكتاب خلفية من المعلومات عن هذه الأزمة، ويصلح دليلاً لأولئك الذين يهتمون بمعرفة تاريخ هذه الطائفة المسيحية الفريدة في الشرق الأوسط.

هناك ملاحظة يريد أن يبديها، المؤلف وهي أن الكتاب تمّ طبعه بالإنغليزية عام

(1986 م) ولذلك لم يشأ أن يضيف أيّة معلومات عن أحوال الموارنة بعد هذا التاريخ، لأن غايته لم تكن كتابة تاريخ الموارنة السياسي أو تاريخ لبنان المعاصر. بل كانت غايته القصوى إثبات أصول الكنيسة المارونية والطائفة المارونية على ضوء ادعاءات الكتّاب الموارنة. وكذلك بيان تراث الموارنة المذهبي والطقسي، وأنهم فرع من دوحة الكنيسة السريانية الأنطاكية.

كذلك يودّ المؤلف أن يلفت الانتباه إلى أنه أجرى في هذه الترجمة تصحيحًا للهفوات التي وقعت في الطبعة الإنغليزية. كما يلفت الانتباه إلى أنه أشرف شخصيًا على الترجمة إلى العربية.

أود أن أتقدم بالشكر من المؤسسة الأمريكية للدراسات السريانية (The American Foundation for Syriac Studies) لدعمها هذا المشروع وإلى الأخ حنا عيسى توما الذي تبناه وصرف عظيم الجهد في إخراجه إلى حيز الوجود.

متى موسى



المقدمة

لدى تحري تواريخ الطوائف المسيحية الشرقية كطائفة اليونان البيزنطيين، والأقباط، والسريان، والروم الأرثوذكس، والنساطرة، والأرمن، يجد المؤرخ في متناول يده العديد من المصادر الأساسية والثانوية باليونانية واللاتينية والسريانية والأرمنية والقبطية والإثيوبية والعربية تتـناول جوانب مختلفة من أحوال هذه الطوائف وكنائسها كالعقيدة، والوحدة أو انعدامها، والبطريركية، والطقس والليتورجية. أما الطائفة المارونية فالحال مختلف جدًا إذ نجد ندرة في المؤلفات الدينية والتاريخية ما عدا الملاحظات العابرة التي أبداها مؤرخون غير موارنة حيث ربطوا الموارنة بالمونوثيلية «الإيمان بأن طبيعتي المسيح الإلهية والبشرية متحدتان في إرادة واحدة وقدرة واحدة في التجسّد» أو تحدثوا عن اتصالهم بالصليبيين. ومما يثير دهشة المؤرّخين، العلمانيين والكنسيين معًا، هو عدم وجود تاريخ كنسي مدوّن للموارنة قبل القرن السابع عشر، أو مؤرخون من أمثال (ثيودوريطس القورشي) أو (إيفاغريوس) أو (ثيوفانس) أو

(ديونيسيوس التلمحري) أو (ميخائيل الكبير) أو (المفريان غريغوريوس ابن العبري). والاستثناء الوحيد لذلك هو تاريخ العالم باللغة العربية كتبه كاتب ماروني في أوائل القرن العاشر يُعرف باسم قيس. بدأ هذا العمل بالخليقة وانتهى بحكم الخليفة العباسي المكتفي المتوفّى سنة (908 م). والكاتب الوحيد الذي يذكر هذا التاريخ هو، مؤرخ القرن العاشر، أبو الحسن المسعودي في كتابه: ‹التنبيه والإشراف. القاهرة، (1938 م)، ص 132›. ومما يؤسف له حقًا أن يكون تاريخ قيس مفقودًا. ولهذا، ولأول مرة، لا نجد تاريخًا زمنيًا وكنسيًا للموارنة وكنيستهم حتى القرن السابع عشر سوى ‹تاريخ الطائفة المارونية›، للبطريرك الماروني (إسطفان الدويهي) المتوفّى سنة (1704 م). قام بتحقيق هذا التاريخ، الذي كتب في الأصل بالكرشونية (اللغة العربية بحروف سريانية)، رشيد الخوري الشرتوني، ونشره بالعربية في بيروت عام (1890 م).

هناك بعض مصادر مارونية مكتوبة قبل القرن السابع عشر إلا أنها لا تتناول تحديدًا تاريخ الطائفة المارونية. ويرجع تاريخ اثنين من هذه المصادر إلى القرن الحادي عشر، وهما كتاب ‹الهدى والفصول العشرة› لتوما أسقف كفرطاب الماروني في شمال سورية. يعالج كتاب ‹الهدى› في الجوهر قوانين الكنيسة المارونية، بينما يتضمن المصدر الثاني دفاعًا عن المونوثيلية بوصفها عقيدةً مارونية.

نجد في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر باحثًا مارونيًا هو جبرائيل بن القلاعي المتوفى سنة (1516 م)، مطران نيقوسيا في قبرص يدافع عن «أرثوذكسية» الكنيسة المارونية ردًا على اتهامها بالمونوثيلية. وما يعنيه القلاعي ب «الأرثوذكسية» هو الإيمان الذي حدده مجمع خلقيدونية (451 م) والذي أصبح إيمان كنيسة روما القائم على أساس العقيدة بأن طبيعتي المسيح الإلهية والبشرية اتحدتا في شخص واحد في التجسد، إلا أنهما بقيتا منفصلتين بعد الاتحاد. وقد رفضت تحديد الإيمان هذا غالبية قادة

الكنيسة في سورية ومصر الذين أقرّوا بأن النتيجة المنطقية لاتحاد طبيعتي المسيح هي طبيعة متجسدة واحدة لله اللوغوس الكلمة، أي: السيد المسيح. وليس هنا المجال لإثبات أو تفنيد هاتين العقيدتين، بل كل ما يستوجب القول هو أن غاية القلاعي كانت البرهان أن الكنيسة المارونية لم تزل متشبثة بإيمان خلقيدونية ولم تَحِدْ عنه أبدًا. لذلك كان القلاعي أول ماروني في الأزمنة الحديثة من ادَّعي بأن الكنيسة المارونية وكنيسة روما اعتنقتا الإيمان نفسه ودافعتا عن «الأرثوذكسية» الخلقيدونية. والأكثر من ذلك فإن القلاعي هو أول من أشاد بأن يوحنا مارون، الذي يعتقد بأنه توفي عام (707 م)، كان أول «بطريرك ماروني لأنطاكية العظمى». جاء هذا في كتابه المعنون ‹مارون الطوباني›، والذي مازال على شكل مخطوط (مخطوط الفاتيكان الكرشونية 640 م). ويقدم القلاعي معلومات عن خلفيّة يوحنا مارون هذا مدعيًا بأنه ابن أغاثون ومن أصل إفرنجي. ثم جاء بعده البطريرك إسطفان الدويهي في القرن السابع عشر ليزيد في هذه القصة ويخطو خطوة أبعد من ذلك بجعل يوحنا مارون ابن أخي الإمبراطور شارلمان. وقد كتب القلاعي أيضًا قصيدة غنائية باللغة العربية اللبنانية المحكية بعنوان ‹مديحة كسروان› وهي قصيدة يعدُّها بعض الموارنة سجلاً تاريخيًا للكنيسة المارونية من القرن الخامس حتى القرن الخامس عشر. مع أن كل ما حوته الزجلية هو إشارات إلى الموارنة وكنيستهم في القرن الخامس عشر ولا يمكن عدها سجلاً لتاريخ الكنيسة المارونية.

وفي عام (1584 م) تمَّ تأسيس مدرسة مارونية في روما لتثقيف شباب موارنة، وتلقينهم الإيمان الكاثوليكي. وطفق بعض خريجي هذه المدرسة يكتبون باللغة اللاتينية عن أصل الموارنة وأسمائهم وكنيستهم. كان من المرموقين بينهم جبرائيل الصهيوني المتوفى سنة (1648 م) وإبراهيم الحاقلاني المتوفى سنة (1664 م)، ومرهج نيرون الباني المتوفى سنة (1711 م) الذي حاول أكثر من أي ماروني آخر شرح اسم الموارنة وأصلهم في كتابين باللاتينية

تمّ طبعها في روما في القرن السابع عشر. إلا أنه ما من أحد من الموارنة كتب بشكل وافٍ ومنتظم عن تاريخ الكنيسة والطائفة المارونيتين كالبطريرك إسطفان الدويهي الذي يُعدُّ أول مؤرخ ماروني في الأزمنة الحديثة.

في الوقت الذي دافع القلاعي عن أرثوذكسية الكَنيسة المارونية «بمعنى تمسكها بصيغة الإيمان التي حددها مجمع خلقيدونية وهي نفس صيغة إيمان كنيسة روما»، كان مرهج نيرون أول من ارتأى أنَّ مصطلح «موارنة» مشتق من اسم ناسك في القرن الخامس اسمه مارون. وإذا تفحصنا المصادر القديمة نجد أن مؤرّخ القرن الخامس ثيودوريطس، أسقف قورش الذي يتناول قصة حياة النسّاك في زمانه، أدرج ضمنها سيرة حياة قصيرة لناسك يدعى مارون، مع أنه لم يكن قد التقى به. وهنا وجد الكتّاب الموارنة ابتداء من مرهج نيرون والذين جاؤوا بعده في اسم مارون هذا حلاً لمشكلة هويتهم المارونية. وإذا كان هؤلاء الموارنة قد ربطوا اسمهم باسم مارون الناسك فإن غيرهم من الكتاب يرتؤون أنّ مصطلح «موارنة» مشتق من دير مارون في سورية الجنوبية، إلا أنهم يخفقون في البرهان على أن هذا الدير هو الذي يدَّعون بأنه أصل كنيستهم وطائفتهم. بيد أن موارنة آخرين كالدويهي، يصرّون على أن أصل كنيستهم وجماعتهم يرجع إلى دير يقع على نهر العاصي قرب مدينة حماة في سورية، وأن رهبان هذا الدير اعتنقوا «الإيمان الأرثوذكسي الذي حدّده مجمع خلقيدونية»، وأنهم لم يحيدوا عنه أبدًا، منكرين أن الموارنة كانوا في أي وقت من الأوقات مونوثيليين. ومع أن بعض الموارنة يقبلون الحقيقة، وهي أن الموارنة كانوا مونوثيليين، إلا أنهم يضفون على مونوثيليتهم تفسيرًا غريبًا؛ لتبدو وكأنها على انسجام مع إيمان خلقيدونية. ويمكننا أن نذكر من هؤلاء المطران الماروني يوسف دريان، الذي اعترف بالمونوثيلية المارونية في كتابه (لباب البراهين الجلية عن حقيقة أمر الطائفة المارونية. م د ن. (1911 م)).

يورد الموارنة، إثباتًا لادعائهم بالتمسك الدائم بإيمان خلقيدونية، رسالة

كتبت عام (517 م) وقّعها كهنة من سورية الثانية (الجنوبية) ورئيس دير مارون ووجّهوها إلى البابا هرمزدا يتهمون فيها سويريوس، بطريرك أنطاكية المتوفى سنة (538 م) ومطرانه بطرس، أسقف أفاميا، بقتل (350) راهبًا. يدَّعي الموارنة بأن هؤلاء الضحايا كانوا من دير مارون وأنهم قُتِلوا وهم في الطريق إلى مقام القديس سمعان العمودي في مهمة كنسية حيث أجهز عليهم بسبب تمسكهم بإيمان خلقيدونية. ويستشهد الكتّاب االموارنة أيضًا برسائل أخرى كتبها ووقّعها كهنة من سورية الجنوبية (وبينهم رؤساء دير مارون) تتّهم سويريوس الأنطاكي ورفاقه بالمزيد من الجرائم الإضافية. هذه الرسائل رُفعت إلى المجمع الذي التأم في القسطنطينية عام (536 م) لإدانة سويريوس ورفاقه. ومجمل القول أن الكتّاب الموارنة يعلنون صراحة، بأنهم كانوا دائما متمسكين بإيمان خلقيدونية واعتمادًا على هذا الإيمان كانوا متّحدين بكنيسة روما منذ القرن الخامس. لهذا السبب تراهم يحاولون زعزعة الثقة بأولئك المؤرّخين، وخاصة مؤرّخ القرن العاشر، سعيد ابن بطريق (أوطاخي)، بطريرك الإسكندرية الخلقيدوني، ومؤرخ القرن الثاني عشر وليم الصوري، اللذين اتهما الموارنة بالمونوثيلية. ولكن الحقيقة التاريخية هي أن ديونيسيوس التلمحري، بطريرك أنطاكية السرياني الأرثوذكسي المتوفى سنة (845 م) كان أول من ذكر تبني رهبان دير مارون للمونوثيلية. ويُرجع التلمحري مونوثيلية هؤلاء الرهبان إلى عامي (629-630 م)، وهو الزمن الذي فرض فيه الإمبراطور البيزنطي هرقل المونوثيلية على شعب سورية.

يذهب الموارنة أبعد من ذلك بالقول أنّ بطريركيتهم هي بطريركية أنطاكية الأصا ة وبأنّ يوحنا مارون هو أول بطاركتهم. ويؤكدون بالإجماع أن الاختيار وقع في عام (686 م) على يوحنا مارون لشغل هذا المنصب بعد وفاة ثيوفانس، بطريرك أنطاكية الخلقيدوني. بيد أنهم يختلفون بشأن من اختار يوحنا مارون بطريركًا. يدَّعي البعض أن موفدًا للبابا هونوريوس المتوفى سنة (638 م)

الذي تصادفَ وجوده في سورية في القرن السابع هو الذي اختاره بطريركًا وأن هذا الموفد، على ما يبدو، اختبر إيمان يوحنا مارون، وبعد أن وجده أرثوذكسيًا (خلقيدونيًا)، أخذه إلى روما حيث رسمه البابا هونوريوس بطريركًا عام (686 م). أدرك الدويهي أنه من غير الممكن أنَ يكون البابا هونوريوس المتوفى سنة (638 م) قد رسم يوحنا مارون بطريركًا عام (686 م)، فاجترح رأيًا جديدًا وهو أن البابا سرجيوس، لا هونوريوس، هو المقصود في هذا السياق وأن الناسخ أخطأ حتمًا بوضع اسم هونوريوس بدلاً من سرجيوس. ويدَّعي كتّاب موارنة آخرون بأن أساقفة المردة اختاروا يوحنا مارون بطريركًا.

ولكن من هؤلاء المردة؟. أجمع الموارنة على أن هؤلاء المردة هم أناسٌ محاربون استخدمهم الأباطرة البيزنطيون في القرنين السابع والثامن لمحاربة الجيوش الأموية التي قامت بغزو لبنان. ويُضيف الموارنة القول إنهم أنفسهم ينحدرون من هؤلاء المردة. بعبارة أخرى، يدّعي الموارنة بأن المردة والموارنة هما الشعب نفسه. وبالنظر إلى هذا التفسير فإن أساقفة المردة (أي الموارنة) هم الذين اختاروا يوحنا مارون ورسموه بطريركًا على أنطاكية. وقد دافع الموارنة عن هذا الادعاء أخصّهم العلاّمة يوسف السمعاني الذائع الصيت المتوفى سنة (1768 م) في المجلد الأول من 'مكتبته الشرقية'. لكن أكثر من تشبث بهذا الادعاء المطران يوسف الدبس المتوفى سنة (1907 م) في كتابه 'الجامع المفصّل في تاريخ الموارنة المؤصّل، بيروت، 1905'.

هناك عدة ادعاءات إضافية يوردها الكاتب المارني المعاصر الأب بطرس ضو في كتابه 'تاريخ المـوارنة الديني والسياسي والحضاري ج 1، بيروت، 1970 م'. يصوِّر الأب بطرس ضو القديس سمعان العمودي بأنه «تلميذ» ناسك القرن الخامس مارون ويدعوه «الماروني الباسل» و«منبع البطولة في الأمة المارونية». يعالج الأب ضو، أكثر من أي ماروني آخر مفهوم «الأمة المارونية» والبطريركية المارونية، معطيًا الانطباع بأن الموارنة كانوا حجر الزاوية

في النسك والقومية السريانية، وأنهم كانوا مركز المسيحية وكنيسة أنطاكية في الشرق. يؤيد ضو كل الادعاءات التي جاء بها كتّاب موارنة سابقون ويبذل جهدًا كبيرًا في إسهابها. ولكن بعض كهنة من الكنائس المتحدة (الكاثوليكية الرومانية) في الشرق أخذوا بتحدّي الادعاءات المارونية منذ القرن الثامن عشر، أخصّهم المطران السرياني الكاثوليكي إقليميس يوسف داود، الذي حاول أكثر من أي كاتب آخر تفنيد مزاعم الموارنة. كتب داود أطروحة باللاتينية يتحدى فيها الادعاءات المارونية بالأرثوذكسية الدائمة (التمسك بإيمان خلقيدونية). مما أثار حميّة المطران الماروني يوسف الدبس للرد عليه في كتاب بعنوان ‹روح الردود في تفنيد زعم الخوري داود بيروت، 1871 م› نُشر بالعربية واللاتينية معًا، لدحض اتهامات داود. كرّس المطران أقليمس داود بدوره مخطوطًا كاملاً بعنوان ‹جامع الحجج الراهنة في إبطال دعاوى الموارنة (أنجزت عام (1873 م) في الموصل، العراق) في دحض المزاعم المارونية، ونشر لاحقًا في لايبزغ عام 1908 م›.

ومع أن كتاب داود هو أوسع كتاب باللغة العربية يشمل تفنيد المزاعم المارونية، إلا أن المؤلف يغفل أهم ادعاء ماروني، وهو الادعاء «بالأرثوذكسية» الخلقيدونية المبنية على الرسائل التي وقّعها رؤساء دير مارون والتي تتهم سويريوس، بطريرك أنطاكية، ومطرانه بطرس الأفامي بمقتل (350) راهبًا من دير مار مارون وهم في طريقهم إلى دير سمعان العمودي في مهمة كنسية. لكن داود يذكر في مكان واحد وفي تذييل فقط رسالة الكهنة من سورية الجنوبية إلى البابا هرمزدا. وهو يفعل ذلك لا لتفنيد التهمة الموجهة إلى سويريوس بل للبرهان أنّ رهبان دير مارون كانوا يستعملون التقديسات الثلاث «أي قدوس أنت الله، قدوس أنت القوي، قدوس أنت الحي غير المائت»، مع عبارة «يا من صُلبت لأجلنا ارحمنا»، والتي تعدُّها كنيسة روما «هرطوقية». ويخلص داود إلى القول: إن رهبان دير مارون الذين استعملوا هذه العبارة لم يكونوا

أرثوذكسيين (خلقيدونيين).

هذه هي إذن ادعاءات الموارنة لإقامة أساس شرعي لكنيستهم وطائفتهم. إلا أن بعض جوانب التفسير الماروني للتاريخ عرضة للشك، وخاصة الادعاء بأن كنيستهم هي «كنيسة أنطاكية»، والادعاء بالأرثوذكسية الخلقيدونية، وتحديد هوية يوحنا مارون. فضلاً على ذلك، ونظرًا لأسباب سياسية وطائفية، فقد سعى الكتّاب الموارنة إلى إقامة ارتباط عضوي مع كنيسة روما أدّى بهم إلى مراجعة الحقائق التاريخية، وإعادة تفسيرها، خاصة في القرون القريبة العهد. كانت مثل هذه المراجعة، بالمعنى الطائفي، بحثًا أيضًا عن هوية مستقلة. بل ما زال الموارنة حتى اليوم يبحثون باستمرار عن هوية مستقلة.

1) أصل مصطلح موارنة

يُثير مصطلح موارنة مشكلة تتعلق بالهوية. فمع أن اسم (موارنة) يطلق اليوم على طائفة مسيحية كبيرة في لبنان وأجزاء أخرى من العالم تابعة لكنيسة روما، فقد سعت هذه الطائفة الدينية، منذ القرن الخامس عشر للبحث عن أصل شرعي بوصفه كيانًا منفصلاً عن بقية الكنائس الشرقية. هناك عدة أسئلة تدخل في عملية البحث عن الهوية المارونية، وهي: هل كانت هناك كنيسة بهذا الاسم منذ القديم؟ وهل كان اسمها مستمدًا من فردٍ أو دير؟ ومتى التحقت هذه الطائفة بكنيسة روما، وكيف حدث ذلك؟. قدَّم الكتّاب الموارنة الأقدمون والمعاصرون عدة أجوبة لهذه الأسئلة، لكنها تبدو على الأغلب متضاربة.

يقول كاتب القرن الحادي عشر الماروني توما، أسقف كفرطاب في كتابه «الفصول العشرة»: إن مصطلح موارنة مشتق من ماران، وهي كلمة سريانية تعني «ربنا يسوع المسيح»، وبأن كلمة ماران كانت اسم دير سُمي الموارنة باسمه[1]. ومن هذا الرأي أيضًا جبرائيل بن القلاعي مطران نيقوسيا الماروني المتوفى سنة

(1516 م) الذي اعتقد بدوره بأن مصطلح موارنة مشتق من الكلمة السريانية موريو، وتعني الرب المسيح[2]. إلا أن الكاتب الماروني مرهج نيرون الباني (فاوستوس نيرون)، المتوفى سنة (1711 م)، كان من الرأي القائل: إن مصطلح موارنة (بالسريانية: موورنويي)، على نحو ما اعتقد توما، يعود إلى دير مارون المسمى باسم ناسك القرن الخامس، وأصبح هذا الاصطلاح يُطلق عامة على أتباع إيمان رهبان دير مارون (وهو الإيمان الذي ثبّته مجمع خلقيدونية). كما يبيِّن مرهج الباني نفسه أيضًا أن الموارنة قبل نهاية القرن السابع كانوا يدعون بالمردة، لكنهم بعد ذلك أصبحوا يدعون بالموارنة[3].

وما من كاتب ماروني حاول أن يشرح بدقة أصل ومنشأ مصطلح ماروني كالبطريرك الماروني إسطفان الدويهي المتوفى سنة (1704 م). الذي كرس فصلين لهذا الموضوع في تاريخه عن الموارنة بعنوان: «تاريخ الطائفة المارونية، بيروت 1890 م». أخذ الدويهي آراء المصادر المارونية وغير المارونية معًا بنظر الاعتبار ومحَّص البراهين التي أوردها كلاهما، ولكنه ارتاب بادعاءات أولئك الذين ادّعوا بأن الموارنة سمّوا باسم مارون، وهو ناسك سرياني من القرن الخامس، ورفض قول بطريرك الإسكندرية الملكي (الخلقيدوني) في القرن العاشر، سعيد ابن بطريق أوطاخي المتوفى سنة (941 م)، بأن الموارنة اشتقّوا اسمهم من راهب يدعى مارون في عهد الإمبراطور البيزنطي موريس (582-602 م). لأن مارون هذا كان مونوثيليًا، عدَّهُ الموارنة هرطوقيًا يؤمن بأنه لم تكن في المسيح سوى مشيئة واحدة وفعل إرادي واحد. كما يعرض الدويهي أيضًا سببًا وجيهًا لرفض آراء علماء كأمثال بارونيوس وموارنة كجبرئيل الصهيوني الذي ادعى بأن الموارنة قد سمّوا باسم بلدة تدعى مارون تقع في كورة أنطاكية[4]. ربما كان الدويهي متلهفًا للتشكيك بمارون هذا لأسباب أقل موضوعية؛ لأنه حرص بشكل خاص في كتابه تبرئة طائفته وكنيسته من أية وصمةٍ «بالهرطقة» المونوثيلية. ولكن في الوقت نفسه لا يتفق الدويهي مع القلاعي الذي دافع عن الرأي القائل إن مصطلح ماروني

مشتق من المصطلح السرياني (موريو)، ومعناه «الرب». يعتقد الدويهي أن الدير في سورية سمي على اسم الرب المسيح وبأن الموارنة قد استمدوا اسمهم من هذا الدير[5]. ثم يضيف قائلاً: «بأن مصطلح موريو (الرب) صحيح فقط بالقدر الذي يشير فيه إلى صحة إيمان الموارنة. بعبارة أخرى، سمي الموارنة وديرهم على هذا النحو بسبب إيمانهم «الأرثوذكسي» تبعًا للصيغة التي حددها مجمع خلقيدونية عام (451 م)، وهي أن طبيعتي المسيح، الإلهية والبشرية، اتحدتا في شخص واحد، لكنهما بقيتا منفصلتين بعد الاتحاد»[6]. كما يحبذ الدويهي أيضًا رأيًا آخر ينسجم مع تقليد الكنيسة المارونية وتصادق عليه كنيسة روما كما تدل عليه كتب الصلوات المارونية[7]، وهو رأي روَّجه القلاعي بأن الموارنة سموا باسم مارون الناسك، (بطريرك أنطاكية العظمى). هذا الرأي يدعو إلى التشويش حقًا، لأن القلاعي يدّعي أيضًا أن الموارنة اشتقوا اسمهم من مصطلح (موريو) أي (الرب المسيح)، وهو ما يدل على أن ديرهم كان أيضًا معروفًا بهذا الاسم. ومع هذا التشويش فإن زعمه يصبح أكثر بعدًا عن التصديق، إذا كان القلاعي يُشير بمصطلح الدير، (موريو)، إلى دير مارون التقليدي، ما دام المؤرخون يقبلون ادعاء بعض الموارنة بأن هذا الدير قد بني في القرن الخامس على نهر العاصي، في سورية، وأن مارون الناسك الذي يزعم أنه أصبح «أول بطريرك» للموارنة قد عاش في النصف الثاني من القرن السابع والمتوفى سنة (707 م). إضافة إلى ذلك، فإن القلاعي على خطأ في تسمية هذا المرء «مارون». وسوف نرى بأن رفاقه من الموارنة يدَّعون بأن أول بطريرك لهم كان راهبًا في دير مارون، إلا أن اسمه كان يوحنا وأنه أصبح أول بطريرك للموارنة في أوائل القرن السابع، وقد دُعي مارون نسبة إلى اسم الدير.

يورد الكاتب الماروني الذائع الصيت يوسف السمعاني ملاحظة في «المكتبة الشرقية 1، 507» هي أنّ إسطفان الدويهي ومرهج نيرون يزعمان أن المردة (متمردي ثيوفانس) كانوا يدعون بالموارنة في عام (694 م) لأنهم تبعوا يوحنا

مارون، «أول بطريرك للموارنة». هناك ملاحظة مماثلة أبداها مؤلف الكتاب الماروني ‹الهدى› قال فيها: «تـنسب الطائفة المارونية إلى مارون يوحنا [كذا]، بطريرك أنطاكية العظمى»[8]. وقد ناقش السمعاني هذه الآراء وخلص إلى القول: إن الموارنة سمّوا بهذا الاسم في القرن السابع، لا نسبة إلى يوحنا مارون الذي أصبح «أول بطريرك» لهم في ذلك القرن، بل نسبة إلى ناسك القرن الخامس القديس مارون. يقول السمعاني: «طرح اللبنانيون اسم المردة جانبًا، وأطلق عليهم اسم الموارنة نسبة إلى مارون الذي كان ديره المشهور مشادًا قرب حماة. كما أن بطريركهم يوحنا دُعي أيضًا باسم هذا الدير»[9].

يستدل من هذا القول أن الموارنة كانوا يدّعون قبل القرن السابع مردةً، وأطلق عليهم اسم الموارنة، عندما اختاروا راهبًا يدعى يوحنا من دير مارون بطريركًا لهم وتخلوا عن اسم المردة واتخذوا اسم الموارنة. وكما يقول السمعاني: إن مصطلح (موارنة) لا يدل على مجموعة أو جماعة محددة التعريف قبل القرن السابع. ومن هنا نستشف عدم وجود فرق بين رأي السمعاني ورأي الدويهي ومرهج نيرون. فسواء أدعي الموارنة بهذا الاسم نسبة إلى قديس من القرن الخامس، مارون، أو نسبة إلى دير سمي باسم هذا القديس، أو باسم راهب القرن السابع يوحنا مارون، كما يدَّعي الدويهي، فالحقيقة هي أن الموارنة، كما يقول السمعاني، لم يعرفوا بهذا الاسم قبل القرن السابع، بل كانوا يدعون بالمردة. وأن هؤلاء المردة لم يكونوا في الأصل طائفة كالآريوسيين أو النساطرة، بل كانوا قومًا محاربين استخدمهم البيزنطيون لقتال العرب.

هناك نظرية أخرى تستأثر بالاهتمام وهي نظرية المطران يوسف الدبس المتوفى سنة (1907 م)، الذي حاول إرساء مصطلح «موارنة» على قاعدة لاهوتية صرفة. فهو يقول: إنه عندما ازداد عدد الهراطقة في سورية في القرن الخامس الذين اضطهدوا «الكاثوليك (أي الخلقدونيين)»، دافع تلامذة القديس مارون عن الإيمان «الكاثوليكي (الخلقيدوني)» ضد معارضيه. وكانت النتيجة أن

المناوئين الذين رفضوا المجمع الخلقيدوني أخذوا ينعتون الذين قبلوا إيمان هذا المجمع «الكاثوليكي» الخلقيدوني بالموارنة تحقيرًا لهم[10].

إن ما يعنيه الدبس بالإيمان «الكاثوليكي» في هذا السياق هو صيغة نهج كنيسة روما، وكذلك نهج تلك الكنائس التي قبلت مراسيم مجمع خلقدونية. ولكن محاولته إقامة أصل الكنيسة والطائفة المارونيتين على أساس النزاعات العقائدية التي قسمت الكنيسة إلى عدة معسكرات تتضارب مع نظرية الدويهي والسمعاني بأن الموارنة كانوا يُدْعون بالمردة قبل القرن السابع، أي إن الدبس يريد أن يقول: إن كل أهالي لبنان كانوا موارنة منذ القرن الخامس. ويضيف إلى ذلك قوله أن هؤلاء الموارنة تمردوا في القرن السابع ضد العرب والإمبراطور البيزنطي يوسطنيان الثاني، راينوتميتوس (685-695 م) معًا. وبسبب تمردهم هذا، دعاهم أعداؤهم وكذلك جيرانهم بالمردة أو (Mardaites) بمعنى «متمردين»[11]. يبدو هنا أن الدويهي والسمعاني يؤكدان أن أهالي لبنان كانوا يسمون المردة منذ القرن الخامس، إلا أنهم تخلّوا عن هذا الاسم في القرن السابع، واتخذوا اسم الموارنة. يدَّعي الدبس، مجادلاً في هذا الخصوص، أنّ الموارنة كانوا يعرفون بهذا الاسم منذ القرن الخامس، ثم صار يُشار إليهم في القرن السابع باسم المردة[12] بسبب تمرّدهم.

يمكننا أن نستخلص مما سبق أنّ بعض العلماء الموارنة حاولوا أن ينسبوا أصل اسم كنيستهم وطائفتهم إلى مارونين اثنين، أحدهما ناسك وقديس من أوائل القرن الخامس، والآخر راهب من أواخر القرن السابع يدعى يوحنا مارون، وهو الذي أضحى أول بطريرك لهم. بل يزعمون أكثر من ذلك بأن الموارنة كانوا يدعون بالمردة لكنهم تخلّوْا عن هذا الاسم في القرن السابع محبذين اسم الموارنة. ويدَّعي كتّاب موارنة آخرون بأن اسمهم مشتق من دير سمي باسم مارون الذي عاش في القرن الخامس بينما يعتقد المطران يوسف الدبس أنّ الموارنة سموا بهذا الاسم منذ القرن الخامس، لكنهم سموا أيضًا

بالمتمردين أو المردة بسبب تمردهم على الدولة البيزنطية في القرن السابع.

مجمل القول أنّ كتّاب الموارنة جميعهم كانوا يدَّعون بأن الموارنة متمسكين بإيمان كنيسة روما، أي: مقررات مجمع خلقيدونية منذ القرن الخامس. ولكن سنرى فيما بعد أنّ هذا الادعاء لا صحةَ له تاريخيًا.

2) هوية الناسك مارون

من أول مارون؟، وما صلته بالموارنة؟.

يدَّعي معظم الكتّاب الموارنة أن أول مارون كان ناسكًا من القرن الخامس، وهو أبو «الأمة المارونية». ويدعمون رأيهم بالإشارة إلى مرجعين من النصف الأول للقرن الخامس.

أحدهما رسالة كتبها على ما يفترض القديس الشهير يوحنا الذهبي الفم إلى مارون من منفاه في إرميني[1]. يعبِّر ذهبي الفم في هذه الرسالة عن مشاعره الوديّة نحو مارون. وعن رغبته في المراسلة على نحو متكرر. وهو أمر كانت تحول دونه صعوبة العثور على سعاة. ويستفهم الذهبي بحرارة عن صحة مارون ويختتم طالبًا منه أن يصلي من أجله.

الرسالة لسوء الحظ غير مؤرخة مما جعل الكتّاب الموارنة يتكهنون بشأن تاريخها. حيث ادّعى البعض أنها كُتبت عام (404 م) أو (405 م)، بينما ظن

آخرون أنها كُتبت ما بين (404 م) و (407 م)، وهو العام الذي توفي فيه يوحنا الذهبي الفم. وقد أثبت كاتب معاصر، هو يوسف مزهر، تاريخ هذه الرسالة في عام (414 م)[2] وهو خطأ ظاهر لأنه من غير الممكن أن يكون الذهبي الفم قد كتب رسالة بعد سبع سنوات من وفاته. مع ذلك يبدي مزهر ادعاء آخر لا يحتمل الصدق، وهو أن إيمان مارون كان« «إيمان شخص كاثوليكي حقيقي» لا إيمان «هرطوقي مونوثيلي». يدَّعي مزهر أن الصديقين يوحنا الذهبي الفم والناسك مارون، كانا متمسكين بمجمع خلقيدونية، وقد دافعا بشدة عن تعريفه للإيمان. إن هذا المستحيل، مادام مجمع خلقيدونية قد التأم عام (451 م)، أي بعد عدة عقود من وفاة الذهبي الفم المتوفى سنة (407 م) ووفاة مارون على الأرجح عام (410 م)[3].

إن الرسالة مدار البحث موجهة إلى شخص يدعى «مارون الناسك» دون مزيد من التعريف. وهذا ليس بالغريب إذ كانت عادة آباء الكنيسة الأوائل توجيه رسائلهم إلى أفراد يعرّفونهم برتبهم ووظائفهم الكنسية. ولهذا السبب فإنه من الممكن أن تكون هذه الرسالة المنسوبة إلى الذهبي الفم قد كُتبت إلى أي واحدٍ من عدة نسّاك يحملون اسم مارون عاشوا في سورية في القرن الخامس[4]. بيد أن ما ينفي صحّة الرسالة دليلاً، هو لغتها المعممة والسطحية حيث لا يمكن أن يكون كاتبها يوحنا الذهبي الفم، وهو علاّمة في الكتاب المقدس، وخطيب مفوّه بارز. إن الذهبي الفم يشير فيها إلى مارون بوصفه قسيس مع العلم أنه ليس هناك من دليل أن ناسك القرن الخامس مارون قد شغل يومًا مثل هذه الرتبة الكنسية. حتى إن اتفقنا مع الكتّاب الموارنة بأن مارون هذا كان صديقًا ليوحنا الذهبي الفم، فهذا يدل فقط على أنه كان للذهبي الفم صديقٌ ناسك ورع يُدعى مارون، ولكننا لا نعرف عن مارون هذا شيئًا يتعدّى صداقته المزعومة للذهبي الفم، كما لا نعرف شيئًا عن فعالياته أو شهرته بوصفه ناسكًا عظيمًا. فالرسالة إذن موضع شك كبير حيث لم يستطع

حتى البطريرك الدويهي أن يحدّد مصدر أية علاقة ممكنة تربط بين الذهبي الفم ومارون. بل لم يستطع العثور على دليل مدوّن من أي نوع كان. إلا أن الدويهي يتكهّن بأن الذهبي الفم ربما كان رفيق دراسة مارون في أنطاكية قبل أن يتبنى كلاهما الحياة النسكية، أو قد يكون الذهبي الفم قد زار سورية، عندما كان يتبوأ كرسي القسطنطينية البطريركي لتقريع أولئك الذين عبدوا الشمس، وربما أنه قد التقى بمارون وصارا صديقين[5]. من الواضح أن هذه المزاعم ليست ذات قيمة تاريخية.

أما المصدر الثاني الذي يستشهد به الكتّاب الموارنة لتأييد ادعائهم بأن مارون القرن الخامس كان «أب» كنيستهم وطائفتهم، وأنه نفس مارون المقترن بيوحنا الذهبي الفم، فهو التاريخ الكنسي لثيودوريطس، أسقف قورش المتوفى سنة (458 م). كان ثيودوريطس طالبًا في مدرسة ثيودور المصيصي اللاهوتية المتوفى سنة (427 م) ومعارضًا قويًا للقديس كيرلس بطريرك الإسكندرية الذي نافح عن الأرثوذكسية في مجمع أفسس المتوفى سنة (431 م)[6]. وقد أصبح ثيودوريطس، وهو تلميذ مدرسة أنطاكية اللاهوتية والمتأثر إلى حد كبير بتعليم ثيودور المصيصي، ناشطًا جدًا في الجدل المتأجج الذي جرى بين نسطور صديقه الحميم وكيرلس. وقد دافع ثيودوريطس عن هرطقة نسطور بحماس مع أنه اضطر في النهاية إلى إدانته في مجمع خلقيدونية عام (451 م).

كان ثيودوريطس علاّمةً ولاهوتيًا معروفًا وكاتبًا غزير الإنتاج. ويضم تاريخه الكنسي سيرة حياة ثلاثين ناسكًا ومتوحّدًا، كان ثيودوريطس على معرفة ببعضهم شخصيًا. ولكن المهم هو أن ثيودوريطس يتحدث في هذا الكتاب عن حياة التقشّف لأحد النسّاك المسمى مارون[7].

إن أهمية رواية ثيودوريطس عن مارون هي أنها المصدر الوحيد الذي يصف الحياة النسكية لشخص يُدعى مارون. كان ثيودوريطس معاصرًا لمارون، وليس هناك من سبب في الشك بصحة روايته عنه، بالرغم من عدم

وجود اتصال شخصي به، وأن معرفته عن مارون كانت عن طريق يعقوب، وهو أحد أتباعه. يخبرنا ثيودوريطس أنّ مارون حين قرر أن يعيش حياة التـقشف، ارتقى جبلاً في مقاطعة قورش حيث كان هناك معبد وثني مهجور كرَّسه لعبادة الله وزاره مرارًا. وبنى مارون كوخًا بسيطًا إلى جانب المعبد إلا أنه أقام فيه مدة وجيزة فقط. وفي فترة وجيزة أصبح مارون معروفًا بزهده وتـقواه ومقدرته على الشفاء، وهو ما جذب الناس إليه من كافة أنحاء سورية. وبسبب قدرته الإلهية التي ذاع صيتها، فقد أشيع بأن الشياطين نفسها تحاشت حضرته. وعندما توفي تناحر مناصروه لحيازة جثمانه، الذي تـقرر مصيره أخيرًا عندما تمكنت إحدى المجموعات المتناحرة من الاستيلاء على الجثمان وبناء معبد في موقع دفنه. يقول ثيودوريطس: إنّ الناس، استمروا، حتى في أيامه، في الاحتفال بذكرى مارون[8].

لا يذكر ثيودوريطس تاريخ وفاة مارون أو إذا قام هو نفسه يومًا ما بزيارة مدفنه. بل إنّ بقية حياته التي كتبها موجزة جدًا، وتُعدّ، لدى مقارنتها بروايته نفسه لسيرة حياة القديس سمعان العمودي أو حتى يعقوب، وهو أحد أتباع مارون، هزيلة. فهو لا يعطي مارون مكانًا خاصًا أو ميزةً لحياة التـقشف التي مارسها مثلاً ألوف الرهبان والقديسين في الصحراء المصرية الغربية أو في بلاد ما بين النهرين.

يضم تاريخ النسك في القرون القليلة الأولى في الكنيسة الشرقية نسّاكًا ذائعي الصيت مثل باخوميوس، أنطونيوس، أوجين، مكاريوس، القديس أفرام، القديس سمعان العمودي، القديس برصوم (رئيس النسّاك)، القديس متى (متى الأبجرشاطي، الذي ما زال ديره قائمًا قرب الموصل في العراق، حتى هذا اليوم)، وآخرين غيرهم. لكن ما خلا رواية لثيودوريطس الموجزة عن مارون، لا يعرف شيء آخر مع ادعاء معظم العلماء الموارنة أن ناسك القرن الخامس هذا هو «الأب» لطائفتهم. وما يثير الانتباه في هذا الادعاء على

الأخص هو الصورة الخيالية المدرجة في (تاريخ الدويهي) والتي كتب تحتها «القديس مارون، أبو الطائفة المارونية»[9]. أما المطران يوسف الدبس فإنه يفتتح توطئة كتابه ‹الجامع المفصل› بالقول: «لذا، نبدأ تاريخ الموارنة بمناقشة القديس مارون، الذي يعدُّ أبا هذه الطائفة وشفيعها»[10].

تدل رواية ثيودوريطس عن مارون بأنه كان واحدًا من حشدٍ من الرهبان والزهّاد في سورية في القرنين الرابع والخامس. وكما سبق البيان، فليس في تاريخ ثيودوريطس ما يوحي بأن مارون كان قد تمتع بمثل هذه الدرجة من التقوى التي أكسبته المكانة المرموقة التي نسبها إليه كتّاب موارنة لاحقون. ففي الوقت الذي يعده الدويهي «رئيسًا لسائر النسّاك والأديرة في مقاطعة قورش»، نجد كاتبًا مارونيًا معاصرًا، هو الأب بطرس ضو يذهب خطوة أبعد مدعيًا بأن الناسك مارون كان «رئيس مدرسة مميزة في النسك»[11].

يستشهد الأب بطرس ضو، بكتاب ‹أنطاكية الوثنية والمسيحية› لمؤلفه أ ج فيستوجير (A. J. Festugiere) الذي يقول: إن مارون كان أول من مارس العيش في العراء في سورية معرضًا نفسه لقسوة عوامل الطبيعة[12]، وإن بعض الزهّاد في مقاطعة قورش في سورية الشمالية قد تبنوا هذا النمط من العيش، وخاصة الرهبان العموديين، الذين اختاروا العيش على رؤوس الأعمدة، وأشهرهم سمعان العمودي المتوفى سنة (459 م). يقول الأب ضو أن فيستوجير يعدُّ القديس سمعان تلميذًا في مدرسة النسك التي أسسها مارون[13]. والظاهر أن الأب ضو قد أساء فهم ما قاله فيستوجير بل تفتقر هذه النظرية، التي تعدُّ مارون مؤسس ‹دراسة نسكية›، وأنها آلت إلى نشوء حياة نسكية شديدة الصرامة، إلى إثبات تاريخي. إن النقطة التي يحاول فيستوجير على الأرجح إبداءها هي أن الأسلوب النسكي بالعيش في العراء أو على قمة جبل قد تكون أدت ببعض المتوحدين إلى الأخذ بالعيش على رؤوس الأعمدة، مع أن هذا القول، أيضًا، هو مجرد تخمين. يقول فيستوجير

ما ملخصه:

إن الكثير من النسّاك كانوا يعيشون في العراء. ولكن الذين اتخذوا طريقة العيش على الأعمدة يمثلون أقصى درجات النسك.

وبعد الاستشهاد بأسماء هؤلاء المتوحدين في الفقرة نفسها يتابع فيستوجير القول:

من المحتمل أن الذي أنشأ هذا النوع من النسك هو مارون الذي كان لديه عدّة تلاميذ منهم يعقوب وليمنايس[14].

من الواضح أن فيستوجير لا يربط بين الناسك مارون وسمعان العمودي، بل لا يلمّح إلى الأخير أبدًا. غير أن الأب ضو يقتطف الملاحظة أعلاه خارج النطاق لإثبات قوله: إن القديس سمعان العمودي كان «مارونيًا رائدًا». فهو يقول:

هذا القديس العظيم هو واحد من الموارنة الرواد الشجعان. بدأ التنسّك متبعًا الطريقة المارونية بعد أن طُرد من دير تلعدا . . ورغبة منه في الحصول على أعلى درجة في النسك، عاش أولاً في العراء على غرار القديس مارون، ثم انتقل إلى أعلى عمود. وهكذا، كان النسك الماروني أسمى غاية في حياته، كما كان الغاية الأسمى في الحياة الرهبانية

كما يقول فيستوجير[15].

لا يوجد دليل تاريخي يدعم هذا القول. هناك سيرتان لحياة القديس سمعان العمودي باللغة السريانية إلى جانب ما رواه عنه ثيودوريطس وإيفاغريوس، لا تذكر أي منهما مارون أو تلمح إلى أيّة صلة بينه وبين سمعان العمودي. فضلاً على ذلك، فمن غير الممكن أن تكون مثل هذه العلاقة قد فاتت انتباه المستشرق الألماني ثيودور نلدكة الذي كتب عن حياة العديد من القديسين السريان، ومنها حياة القديس سمعان العمودي[16]. ومع ذلك يدّعي الأب ضو أن كل الرهبان

العموديين، لا سمعان العمودي، فقط كانوا «تلامذة مارون»[17]. ولكنه يبدو أكثر خروجًا عن السياق عندما يتحدث عن تأثير القديس سمعان العمودي على «الأمة المارونية» والتاريخ الماروني فيقول:

> كان للقديس سمعان العمودي تأثيرٌ عميقٌ على تاريخ الموارنة والروحيين من الموارنة. كان هذا القديس ومازال منبع البطولة في الأمة المارونية، ويشهد له بهذا العددُ الكبيرُ من الأتـقياء الذين أضحى لديهم الدافع على محاكاة حياته النسكية. أصبحت روحانيته عنصرًا أساسيًا في الازدهار الروحي الماروني[18].

يفتقر هذا القول إلى أساس تاريخي والذي يعتمد بدوره على فيستوجير الذي حاول فقط إثبات أن الأسلوب الرهباني في العيش في العراء الذي بدأه مارون ربما قد يكون دفع بنسّاك آخرين إلى العيش في العراء أو على رؤوس أعمدة لا في الصوامع[19]. إن ربط القديس العمودي «بالأمة المارونية» هو محض خيال.

رأينا فيما سبق أن ثيودوريطس لا يذكر وجود صلة بين القديس سمعان العمودي والناسك مارون. كما أن قوزما، كاتب سيرة القديس سمعان، لا يُـشير إلى أية علاقة من هذا القبيل. يقول قوزما: إنّ العديد من الناس الوثنيين من جبل لبنان زاروا القديس، وشكوا له من مخلوقات شريرة أو وحوش مفترسة تهاجم الناس وتلتهمهم وأنها عاثت في البيوت، واختطفت الأطفال والرضع من صدور أمهاتهم وقتلتهم. أخبرهم القديس أنّ الله سلمهم للوحوش لأنهم تخلّوا عنه، وأنّ عليهم أن يطلبوا من آلهتهم أن تخلصهم، ويتابع قوزما قائلاً: «إنّ القديس رقَّ لهم أخيرًا، بعد أن استمروا بالتوسل باكين»، قائلاً: «إنّه سوف يصلي من أجل خلاصهم إن وعدوا بأن يهجروا عبادة الأوثان الكاذبة، ويعودوا إلى عبادة المسيح الإله». وهذا ما وعدوا القيام به. حينئذٍ أشار عليهم القديس أن يضعوا على حدود كل قرية أربعة حجارة، محفور على كلٍّ واحدةٍ منها ثلاث إشارات

للصليب، وأن ينتظروا ثلاثة أيام. وعندما قاموا بذلك وعادت الوحوش لترى هذه الحجارة، كما تروي القصة، هرب بعضها معولاً وصارخًا: «الويل لك، يا سمعان، ماذا فعلت بنا». ومن ثم قبل أهل جبل لبنان المعمودية واعتنقوا المسيحية من أجل هذه الأعجوبة التي اجترحها القديس سمعان[20].

من الواضح أنه ليس لهذه الحكاية المنتحلة صلة بالموارنة وتاريخهم أو باهتدائهم إلى المسيحية. فهي لا تنبئ بأن القديس سمعان بشرًّ بالمسيحية في لبنان كما يدَّعي بعض الكتّاب الموارنة[21]، كما أنها لا تدل على وجود جماعة مارونية في لبنان في القرن الخامس.

من الصحيح أن المسيحية وجدت طريقها إلى لبنان بعد القرن الأول، إلا أن الكنيسة المسيحية لم تثبِّت قدمها في ذلك البلد حتى القرن الرابع. فقد انتشرت المسيحية ببطء شديد، وخاصة في المناطق الجبلية حيث كانت الوثنية قوية ولم تصبح في موقف دفاعي حتى زمن الإمبراطور جوليان الجاحد (361-363 م)[22]. من المحتمل إلى حدٍّ كبير أيضًا أن يكون الأهالي، الذين هاجمتهم الوحوش واستنجدوا بالقديس سمعان لإنقاذهم، وثنيين من المناطق الجبلية في لبنان. إن قول المستشرق الألماني ثيودور نلدكة «من المحتمل أن يكون الموارنة، كما يعتقدون، هم المنحدرين من المهتدين الذين قبلوا المعمودية بعد أن أعتقتهم ابتهالات سمعان من عبث الوحوش المفترسة»، هو عبارة عن تكهّن ويفتقر إلى بيِّنة تاريخية[23].

لا يحاول الأب بطرس ضو أن يجعل القديس سمعان العمودي تلميذًا لمارون، ومدينًا لمارون بأسلوبه في النسك فحسب، بل يزعم أيضًا بأن مبنى الكنيسة العظيم المقام في الموقع الذي عاش فيه العمودي كان مارونيًا كما كانت الأديرة الموجودة في جواره مارونية، أي تحت الولاية والسلطة المارونيتين[24]. ويجزم بأن كنيسة أنطاكية كانت في القرن الخامس منقسمة إلى جماعتين: جماعة الخلقيدونيين وجماعة المونوفيزيين (أصحاب الطبيعة الواحدة)، الذين رفضوا مراسيم مجمع

خلقيدونية. هذا صحيح إلا أن الأب ضو يتابع قائلاً: «إن هذه الكنيسة انقسمت مرة أخرى في النصف الأول من القرن الثامن إلى الملكيين، أي: الذين قبلوا مجمع خلقيدونية، والموارنة. وبعد هذا الانقسام، بقيت كنيسة القديس سمعان والأديرة الموجودة في جوارها مارونية». فهو يقول:

> قبل الانقسام، كان الجزء الخلقيدوني من كنيسة أنطاكية، وخاصة الجزء الذي كانت لغته هي السريانية، تحت قيادة دير مارون، وبالتالي فقد اقتدت الأديرة والكنائس الخلقيدونية التي كانت لغتها هي السريانية أيضًا بدير مارون في دفاعها عن الصيغة الخلقيدونية في الإيمان[25].

يفتقر قول الأب ضو إلى البرهان التاريخي وخاصة قوله: إن الجزء الخلقيدوني من كنيسة أنطاكية كان منقسماً إلى جزء ماروني وآخر ملكي.

والحقيقة التاريخية هي أن كنيسة أنطاكية انقسمت لأول مرة في القرن السادس إلى جماعتين منفصلتين هما أصحاب الطبيعة الواحدة الذين يطلق عليهم الكتّاب الغربيون اعتباطًا اسم «المنوفوزيين» وجماعة الملكيين الخلقيدونيين. وسنرى بعدئذ أن الموارنة لم يصبحوا طائفة منفصلة إلا في القرن الثامن.

3) دير مارون

تشير المصادر القديمة المتوافرة إلى المكان الذي عاش فيه الناسك مارون وموقعه. ولكن قد يميل المرء، عند قراءته لثودوريطس إلى الاستنتاج أنه عاش في جوار قورش في الإقليم الذي كان يُعرف آنئذٍ بسورية الأولى (الشمالية)، على بعد أميال عديدة إلى الشمال الشرقي من أنطاكية. وقد أدَّى الإخفاق في تحديد هوية هذا المكان، بالموارنة والمتعاطفين معهم، إلى التكهن حول موقعه. يقول المطران الماروني بيير ديب إن مارون عاش على قمة جبل قرب أفاميا في سورية الجنوبية، وهي منطقة بعيدة جدًا عن قورش[1]. ويدَّعي آخرون أن مارون عاش في كهف قرب منبع نهر العاصي قريبًا من الهرمل في لبنان؛ ويستشهدون على ذلك باسم الكهف المعروف حتى هذا اليوم باسم كهف مارون[2].

يتكهن المستشرق الأب هنري لامنس بأن مارون عاش على قمة أحد الجبال في الطريق إلى حلب إلى الجنوب الشرقي من قورش، مع أنه يخفق في ذكر موقع هذا الجبل بالضبط[3]. ويقول المطران يوسف الدبس، مقتديًا

بالسمعاني: إن المقام الرهباني لمارون كان على ضفة نهر العاصي في الرستن، في مكان ما بين حمص وحماة[4]. وسوف يلاحظ أي امرئ على معرفة بجغرافية سورية، أن الرستن كانت تقع على نهر العاصي، إلى الجنوب من حماة وعلى بعد أميال من قورش الواقعة في أقصى شمال سورية[5].

يقول البطريرك إسطفان الدويهي: إن مارون عاش في القورشية (مقاطعة قورش، في سورية الشمالية) وإن حدّد هوية الجبل الذي عاش مارون في أعاليه. ولكن من الضروري الإشارة هنا إلى أن ثيودوريطس كان أول من ذكر هذا الجبل من غير أن يحدد اسمه أو موقعه. لكننا نفهم من الدويهي بأنه ألقى، وهو ما يزال كاهنًا، عظتين في حلب حدد فيهما هوية الجبل الذي عاش مارون في أعلاه على أنه «جبل أوليمبوس»[6]، من دون أن يشرح ما كان يعنيه ب«جبل أوليمبوس». غير أن الأب بطرس ضو حاول تحديد هوية (جبل أوليمبوس) هذا بقوله: إن الدويهي كان غالبًا ما يخلط بين الأسماء الجغرافية وأسماء الأعلام ويبدلها، ومن أحد هذه الأسماء هو اسم (جبل أوليمبوس). ويردف الأب ضو بقوله: «إذا أخذنا في الاعتبار، تحريف الأسماء بسبب تطور اللغة المستمر وبسبب أخطاء الناسخ، فإن جبل أوليمبوس هذا الذي يتحدث عنه الدويهي ما هو إلا جبل سمعان أو قلعة سمعان التي تقع على مسافة خمسة عشر كيلومترًا إلى الجنوب من حلب»[7]، وإن جبل سمعان هذا هو الجبل نفسه الذي عاش فيه القديس سمعان العمودي والذي بنيت بعد وفاته عام (459 م) وفي موقع قبره على الجبل كنيسة فخمة، لم يبقَ منها سوى الأطلال التي مازال يشاهد فيها العمود الذي عاش القديس سمعان في أعلاه[8]. ويستمر الأب ضو قائلاً: «إن (أوليمبوس) الذي يتكلم عنه الدويهي هو تحريف لـ نبو أو ينبو (بالسريانية)، الذي حسبه الدويهي خطأً (أوليمبوس)». ويستشهد الأب ضو بشارل س كليرمون غانو، الذي يؤكد بأن جبل سمعان كان يُعرف في السابق بجبل نبو. وقد سمي نبو نسبةً إلى صنم وثني كان يعبده سكان قرية مجاورة

أصبحت تعرف باسم كفرنبو (أي قرية نبو)[9]. وبمرور الزمن دعا الناس الجبل بنفس الاسم. وهنا لا نجد الأب ضو واثـقًا بأن جبل سمعان كان سابقًا يدعى نبو فحسب، بل إنّ مارون نفسه عاش في قرية كفرنبو وأن معبد نبو هو المعبد نفسه الذي جزم ثيودوريطس بأن مارون قد أحاله إلى كنيسة[10]. من المؤكد أن ثيودوريطس، أسقف قورش، كان على معرفة تامّة ببلدان أبرشيته وقراها، ولو أنه عرف أو حتى سمع بأن مارون عاش هناك لكان ذكر كفرنبو، ولكنه لم يفعل. ولهذا كان من الصعب، بالنظر إلى الأدلة المتوافرة، القول: إنّ (أوليمبوس) هو تحريف لكلمة نبو، وإن هذا الجبل هو نفس جبل سمعان المسمى باسم القديس سمعان العمودي الشهير. بل لا يوجد أي دليل تاريخي ينص على أن الناسك مارون عاش يومًا في قرية اسمها كفرنبو. والأكثر من ذلك أن هذه النتيجة التي توصل إليها الأب ضو لا تتعارض مع رواية ثيودوريطس الذي يقول: إن مارون عاش في العراء لا في قرية فحسب، بل تتعارض أيضًا مع ما انتهى إليه الكتّاب الموارنة القدماء. ومن ثم كانت النتائج المختلفة التي توصل إليها الكتّاب الموارنة اللاحقون، في محاولتهم تحديد هوية موطن مارون وموقعه بالضبط، تفتقر إلى دليل تاريخي. بل أدَّى هذا التـشكيك في الواقع إلى خطأ أكثر فداحة فيما يتعلق بموقع الدير المبني بالضبط بعد موت مارون والمسمى باسمه. ولمعرفة ذلك وجب العود مرة أخرى إلى ثيودوريطس.

لم يذكر ثيودوريطس في روايته المقتضبة عن مارون المكان الذي عاش فيه مارون تحديدًا أو تاريخ وفاته. وكل ما رواه هو نشوب نزاع بعد وفاة مارون بين الناس حول جثمانه أدى في النهاية إلى أن زمرة من المتنازعين تغلبوا على أهالي القرى المجاورة الآخرين، واستأثروا بالجثمان، وبنـوا معبدًا كبيرًا على رفات بطلهم. ولايزال هذا المعبد مستخدمًا حتى اليوم تكريمًا لحياته الفاضلة[11]. لا يحدد ثيودوريطس هوية القرية التي انتصر أهلها في النزاع حول جثمان مارون، كما أنه لا يخبرنا عن المكان الذي أخذ إليه الجثمان وبُني فيه معبد كبير. هذا أدَّى

إلى نشوء قدر كبير من التكهن المشكوك في صحته.

من المعلوم أن ثيودوريطس أشار إلى معبد لا إلى دير، ومن المؤكد بأنه كان يعرف الفرق بين الاثنين. ولسوء الحظ، فقد فسّر الكتّاب الموارنة منذ القرن السابع عشر، وخاصة الدويهي، كلام ثيودوريطس تفسيرًا خاطئًا. ومع أن الدويهي أقرَّ بأن ثيودوريطس لم يذكر اسم المعبد والمكان الذي بني فيه، إلا أنه خمّن بأن ثيودوريطس كان يُشير إلى «المعبد الذي بناه أهل حماة على نهر العاصي، في مكان ما بين تلك المدينة ومدينة حمص». وقد استنتج بأن هذا المعبد أصبح «دير مارون»[12] الذائع الصيت.

غير أن الدويهي متقلب حول هذه القضية. فهو يقول مرّة: إنّ «أهل حماة» اختطفوا جثمان مارون وبنوا معبدًا صار بعدئذ ديرًا عظيمًا في موقع دفن الجثمان، بينما يقول في مكان آخر إن «أهالي حمص وحماة» سوية هم من فعلوا ذلك[13]. ومن الظاهر أنه لا يمكن قياس حمص وحماة في سورية البيزنطية في القرن الخامس بأي حال من الأحوال بالقرى المغمورة التي ذكرها ثيودوريطس. فقد كانتا كلتاهما مدينتين قديمتين بلغتا شأوًا في الإمبراطورية الرومانية، وكانتا تشكلان مجتمعين متمدنين هامين وتضمان عددًا غفيرًا من السكان[14].

من المعقول أن نستخلص من رواية ثيودوريطس أن أهالي القرية المجاورة ذات العدد الأكبر من السكان اختطفوا جثمان مارون وحملوه إلى قريتهم وبنوا فيها معبدًا تكريمًا له. ولو أن المكان كان حماة لقال ثيودوريطس ذلك. وهنا لا نجد محيصًا من الاستنتاج، بناء على قول ثيودوريطس، أن القرية كانت في مقاطعة قورش بين حمص وحماة وهي الرستن كما يعتقد المطران يوسف الدبس.

يؤكد الدويهي أن دير مارون هذا كان أحد الأديرة العديدة المعروفة بنفس الاسم. هذا صحيح، إلا أنه لا دليل هناك بأن هذه الأديرة قد سُميت باسم مارون، ومنها المسماة باسم مارون قرب القسطنطينية ودمشق كما يدَّعي

الدويهي[15]. هناك دليل على وجود أكثر من دير واحد معروف باسم دير مارون في جوار حماة[16] يرى العلاّمة السمعاني في «المكتبة الشرقية 1، 497»، تفصيلاً لرواية ثيودوريطس عن مارون واستشهادًا بالكاتب اللاتيني باغيوس، أن دير مارون كان يقع على ضفة نهر العاصي بين حمص وحماة. وهذه هي نفس الملاحظة التي أبداها الدويهي سابقًا. نحن نعلم أنه كان في سورية الجنوبية في القرنين الخامس والسادس أكثر من ناسك واحد يُدعى مارون: فهناك مارون الذي اتصل به سويريوس بطريرك أنطاكية؛ ومارون آخر اتصل به يعقوب السروجي؛ ومارون ثالث العينـزربي الذي كتب فيلكسينوس المنبجي رسالة إليه[17].

يستند السمعاني في رأيه إلى أن موفدين اثنين من دير مارون حضرا المجمع الخامس الذي عقده الإمبراطور يوسطنيان الأول عام (553 م)، حاملين معهما رسالة موجهة إلى الإمبراطور وإلى مينا، بطريرك القسطنطينية وقّعاها نيابة عن رهبان ذلك الدير. قدَّم هذان الموفدان نفسيهما على أنهما ممثلين لدير القديس مارون، «كبير الأديرة في سورية الجنوبية»[18]. قد يكون هذا صحيحًا ولا ينفي صحة وجود دير يحمل اسم مارون. ولكن هل كان هذا الدير هو الدير نفسه الذي بناه أتباع الناسك مارون الذين اختطفوا، كما يزعم، جثمانه إلى مكان ما بين حمص وحماة، وأنه الدير نفسه الذي أصبح «كبير الأديرة» دون سائر أديرة سورية ومعقلاً للدفاع عن عقيدة مجمع خلقيدونية. إن رسالة الموفدين هذه، إن كانت صحيحة من الناحية التاريخية أم لا، لا تثبت أن هذا الدير هو الذي يدَّعي الموارنة بأنه دير مارون، والذي يحاولون إسناد أصلهم وتسميتهم إليه.

إن المؤرخ ثيودوريطس لم يذكر أبدًا أن أتباع مارون قد غادروا يومًا المنطقة المجاورة لقورش لبناء دير أو أديرة في أفامية في سورية الجنوبية أو بجوارها. إلا أنه يروي أنّ اثنين من أتباع مرقيانوس القورشي، في سورية الجنوبية، وهما

أوسابيوس وأغابيتس كانا قد قاما ببناء أديرة في أفامية[19] ما أوحى إلى الأب هنري لامنس التكهن باحتمال أن يكون تلامذة مرقيانوس الذين كانوا أصلاً من قورش، هم الذين بنوا ديرًا سمّي باسم مارون. ولكن بما أن هذا القول يتعارض مع رواية ثيودوريطس، فمن الصعب أن يؤخذ ما ذهب إليه لامنس على محمل الجد[20].

وبينما تعيّن غالبية الموارنة موقع دير مارون بين حمص وحماة، فإن الأب بطرس ضو، يواجهنا بنظرية جديدة حول موقع دير مارون. فتراه يستشهد بياقوت الحموي المتوفى سنة (1229 م)، الذي يذكر في كتابه (معجم البلدان)، مرتين ديرًا يُدعى مرّان. يقول ياقوت: إنّ الناس في زمانه كانوا يزورون ضريحًا للخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، يقع على جبل يُدعى دير مرّان، يطل على بلدة كفرطاب[21]. وفي موضع آخر يقول ياقوت الحموي أن دير مرّان هذا يقع على الجبل المطل على كفرطاب قرب المعرة، ويعتقد الناس أنه يضم ضريح الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز[22].

يستشهد الأب ضو أيضًا بابن عبد الحق المتوفى سنة (1308 م)، الذي وضع ملخصًا لكتاب ياقوت الحموي (معجم البلدان) بعنوان (مراصد الإطلاع في أسماء الأمكنة والبقاع)، إلا أن ابن عبد الحق لا يُضيف شيئًا جديدًا إلى قول ياقوت الحموي حول موقع دير مرّان. لكنه يقول: إنه نفسه زار الموقع واستفهم من أهالي المعرة عن موقع ضريح الخليفة عمر بن عبد العزيز. وقد قيل له: إنّ الدير، الذي يضم الضريح، يعرف بدير النقيرة وهو ما دفع الأب ضو إلى الاستنتاج بأنه ربما يكون دير مرّان[23].

مع عدم وجود أي شيء في هذه الملاحظة يُشير إلى أن دير مُرّان هو دير مارون، فإن الأب ضو يدّعي بأن الديرين هما نفس الدير[24]. ولكن هذا الادعاء يتعارض مع ادعاء الموارنة بأن موقع دير مارونهم هو الرستن بين حمص وحماة في سورية الجنوبية بينما تقع بلدتا المعرة (معرة النعمان) وكفرطاب

على بعد عدة أميال في سورية الشمالية. فضلاً على ذلك، لم يدَّع أحد من الموارنة أبدًا بأن ديرهم، دير مارون، يضم ضريح الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز. وهكذا يناقض الأب ضو سلفيه، ويؤكد بجرأة على أن «هذا هو موقع دير مارون الواسع الشهرة والذي مارس دورًا هامًا في تاريخ الكنيسة في سورية وكان أصل الكنيسة المارونية ونواتها»[25]. كما يناقض الأب ضو كاتب القرن الرابع عشر ابن محمود الكاتب الدمشقي الذي يقول إن دير مرّان كان يقع خارج مدينة دمشق[26].

يستشهد الأب ضو بالمؤرخ أبي حسن المسعودي ليثبت أنّ دير مارون يقع قرب نهر العاصي إلى الشرق من حماة وشيزر[27]، إلا أن حماة وشيزر هما على بعد عدة أميال إلى الجنوب من المعرة وكفرطاب. كما أن استشهاده بالمسعودي لا يحقق الغاية المرجوة لأن المسعودي يبيّن بوضوح أن ضريح الخليفة عمر بن عبد العزيز كان في دير سمعان في ولاية حمص قرب مقاطعة قنسرين[28]. وهذا ما يناقض أيضًا قول ياقوت بأن الخليفة عمر بن عبد العزيز كان مدفونًا في دير مُرّان.

رأينا أن البطريرك الماروني إسطفان الدويهي يقول، في تفسيره لرواية ثيودوريطس عن مارون: إنّ أهالي حماة اختطفوا جثمان الناسك وبنوا معبدًا فوق مدفنه عند منعطف نهر العاصي، الذي أصبح في وقت قصير ديرًا عظيمًا يؤوي ثماني مئة راهب[29]. يؤيد هذا الرأي موارنة آخرون، ومنهم السمعاني. ومع ذلك فإن الأبَ ضو يُشير أيضًا إلى أن الإمبراطور البيزنطي مرَقيان، الذي تقلد السلطة عام (451 م) هو الذي بنى دير مارون. ويستشهد بأبي الفداء المتوفى سنة (1331 م) الذي يروي في كتابه ‹المختصر في أخبار البشر› بأن مرقيان خلف ثيودوسيوس الثاني وحكم سبع سنوات. وبعد مرور سنة على توليه مقاليد السلطة بنى دير مارون في حمص[30]. يخمّن الأب ضو بأن الدير كان مقدرًا له أن يحتل «المقام الأول» بين الأديرة في سورية الجنوبية، لأن

الإمبراطور بناه. ويصرّ على أن أحد الأسباب التي حدت بالإمبراطور لبناء هذا الدير هو «الدور الذي بدأ الموارنة بلعبه في قيادة الجزء السرياني الآرامي من الشعب السرياني»[31].

ويستمر الأب ضو قائلاً: «إن غالبية المسيحيين في سورية منذ العهود الرسولية وحتى بداية القرن الخامس كانوا يقيمون في المدن ولهم لغتهم وثقافتهم اليونانية. ولكن منذ القرن الرابع فصاعدًا انتشرت رسالة الإنجيل في القرى وبين أهالي الريف، وهم الغالبية من السكان الذين كانوا سريانًا لغةً وثقافةً». وهكذا، يحاجج الأب ضو قائلاً: «إنّ التوازن قد تحول لصالح الجزء الآرامي من سكان سورية تحت قيادة الرهبان» باهتداء الأهالي إلى المسيحية بواسطة جهود الرهبان الموارنة. وينتهي إلى القول: إن السبب الذي دفع الإمبراطور مرقيان إلى بناء الدير هو لكسب الرهبان إلى جانبه، أي لدعم مجمع خلقيدونية الذي كان قد دعا إليه، ولمنع الشعب السرياني تحت تأثير الرهبان الموارنة من «التحول إلى المونوفيزية»، التي صارت شائعة بين السريان[32].

هناك رأي آخر أورده الأب ضو يتعلق بالسبب الذي دفع مرقيان إلى بناء دير مارون في تلك البقعة المعينة وهو قربه من الصحراء حيث يعيش البدو الوثنيون. ولهذا كانت إحدى مهام المسيحيين الإنجيليين هداية البدو للمسيحية، لتحضيرهم ودمجهم في الإمبراطورية الرومانية[33].

وبالرجوع إلى أبي الفداء نرى أنه يستمد معلوماته من تاريخ أبي عيسى أحمد بن علي المنجِّم بعنوان (كتاب البيان عن تاريخ سنّي زمان الأعلام على سبيل الحجة والبرهان)[34]. وهكذا يُعدُّ أبو الفداء الكاتب الوحيد، الذي يدَّعي في كتابه الباقي على قيد الوجود بأن الإمبراطور مرقيان بنى دير مارون، ولكن معلوماته تعدُّ ثانوية. إن ما يحملنا على الاعتقاد بأن ادعاء أبي الفداء ضعيف إلى حد كبير هو عدم وجود أي مصدر آخر أشار إلى أن الإمبراطور مرقيان هو الذي بنى دير مارون[35].

من الصعب الاتفاق، حتى حول هذه النقطة مع أبي الفداء بأن الإمبراطور مرقيان بنى دير مارون. ربما يكون أبو الفداء قد خلط بين مرقيان والإمبراطور يوسطنيان الأول، وهو الذي يقول عنه بروكوبيوس (الكتاب رقم 5، الفصل 8): إنّه قام بتجديد دير مارون. ولكن ملاحظة بروكوبيوس ليست ذات فائدة ما دام أنه لا يحدد هوية أي دير من أديرة مارون قام يوسطنيان بتجديده. مهما يكن الأمر، فإن الأسباب التي يستنتج ضو بأنها دفعت بمرقيان إلى بناء دير مارون لا تستند إلى أساس تاريخي.

إن قول أبي الفداء: إنّ الإمبراطور مرقيان بنى دير مارون، وهو ما يردده الأب ضو، يتضارب مع ادعاء بعض الموارنة وخاصة البطريرك إسطفان الدويهي بأن أهالي «حمص وحماة» هم الذين بنوا هذا الدير[36]. ومما يزيد المسألة إرباكًا هو قول أبي الفداء بأن دير مارون كان يقع في حمص. وقد أدرك الأب هنري لامنس أن مشكلة هوية دير مارون تصبح من الضعف بمكان «لو ثبتنا موقع دير مارون في حمص»[37]. فهو يعتقد أن هذا الدير لم يكن واقعًا في حمص، ولا في منتصف الطريق بين هذه المدينة وحماة، ولكنه كان واقعًا على ضفاف نهر العاصي على بعد مسافة قصيرة إلى الشمال من حماة. كما أنه يميل إلى الاعتقاد بأن المسعودي، في كتابه ‹التنبيه والإشراف› ليس بعيدًا جدًا عن الصواب عندما يقول: إنّ هذا الدير كان يقع إلى الشرق من شيزر قرب نهر العاصي، وهو النهر الذي يمر بمدينتي حمص وحماة[38].

يورد الأب هنري لامنس مصدرًا آخر يعتقد بأنه أكثر صحة في تحديد موقع دير مارون. فهو يُشير إلى الأب فرانسوا نو، الذي أصرّ على أنّ دير مارون كان يقع «قرب أفامية في وادي العاصي»[39]. ولأجل البرهان على صحة فرضيته يُشير لامنس، كما يفعل غيره من الكتّاب الموارنة، إلى مقتل (350) راهبًا من دير مارون وهم في طريقهم لزيارة مقام أو دير القديس سمعان العمودي، إن مصدر لامنس هنا هو رسالة يدّعي أنها كانت موجهة من قِبَل رهبان

دير مارون إلى البابا هرمزدا عام (517 م). ويستنتج لامنس، اعتمادًا على هذه الحادثة، أن العلاقة بين رهبان مارون ورهبان القديس سمعان العمودي كانت قوية، وبالتالي كان الديران قريبين بعضهما من بعض. إلا أن لامنس ليس على يقين تام بشأن مقدار المسافة التي تـفصل هذين الديرين أحدهما عن الآخر[40]. فهو يقول: إن باستطاعة المرء أن يعترض منطقيًا على أن المسافة مازالت بعيدة جدًا حيث يتعذر معها قيام أي اتصال سهل بين الاثنين. وينتهي بالنتيجة قائلاً: «من الواضح أن دير مارون كان يقع في أقصى الشمال بحسب الدليل المقدم»[41]. أما أساس ادعاء الأب لامنس، بأن الخمسين وثلاثمئة راهب الذين قتلوا جملة قد جاؤوا من هناك (أي من دير مار مارون، إلى جانب فرضيته بقرب ديري مارون والقديس سمعان بعضهما من بعض) فهو أساس واهٍ غير مقنع.

ينعكس تلكؤ الأب لامنس في اتخاذ قرار بشأن أصل دير مارون في تـفكيره الجاد باحتمال أن يكون أغابيتس أحد أتباع مرقيانوس هو الذي بنى هذا الدير. فهو يقرّ بأن الأب ف م جوليان هو مبتكر هذه الفكرة، ويقول: إنه ما من سبب يدعو إلى إنكار نظرية جوليان بأن أغابيتس هو الذي بنى دير مارون، ما دامت دراسة المواقع الجغرافية في سورية لا تدحض هذه الفكرة[42]. يبيّن لامنس، بوضوح، في رسم جغرافي تخطيطي عن حياة القديس مارون، أن مرقيانوس وهو أحد أتباع مارون، أرسل أحد تلامذته، أغابيتس، لبناء أديرة في مقاطعة أفامية في (النقيرة)، وهي بلدة كبيرة إلى حدٍ ما، وبأن أغابيتس هذا، بنى ديرين في المدينة أو قربها[43]. ولكن ليست هناك معرفة لنا باسم أحد هذين الديرين، أما الدير الآخر فقد سُمي باسم القديس سمعان العمودي ذائع الصيت[44]. وهنا أيضًا ليس ثمة من دليل على أن الدير الآخر قد سُمي باسم مارون.

هناك نظرية أخرى حول هوية دير مارون اجترحها الأب مرتينوس اليسوعي، الذي كرس معظم حياته لدراسة لبنان وتاريخه. يقول مرتينوس:

إنّه ليس من غير المحتمل أن يكون أحد الكهنة، هو الناسك ماريس (Mares) (أو ماري باليونانية) الذي عاش في مقاطعة أفاميا، والذي وجه إليه القديس يوحنا الذهبي الفم رسالة، هو مارون الذي كتب إليه الذهبي الفم أيضًا رسالة. ويفترض مرتينوس هذه النظرية بسبب التشابه في تهجئة الاسمين وذلك أن ماريس (Mares) أو ماري شارك في رئاسة دير يُدعى دير سمعان، مع واحدٍ يُدعى سمعان (هو غير سمعان العمودي الذي ورد ذكره) وكان مؤسس الدير الذي صار يُعرف بعدئذ بدير مارون أو ماري. بيد أن مرتينوس، يقرُّ بعدم وجود دليل تاريخي يبرهن على صحة هذا الافتراض، مستنتجًا أنه من المحتمل أن الناس لم يستطيعوا التمييز بين الناسك مارون وتلميذه مرقيانوس، الذي يُـشار إليه في بعض المصادر بكونه ماريان[45]. وهنا لا يتفق الأب لامنس مع مرتينوس بأن ماريس ومارون قد يكونان نفس الشخص، إلا أنه يوافق على وجود تشابه بين اسمي مرقيانوس وماريان. فهو يخمّن أن معاصري مرقيانوس بنوا كنيسة باسمه، بسبب شهرته كقديس. ولذا يتساءل فيما إذا كان من المحتمل، أن يكون بعض أتباع مرقيانوس الذين جاؤوا إلى أفاميا هم الذين بنوا ديرًا لتكريمه هناك. إن صحَّ هذا القول، فإن مشكلة هوية دير مارون ستحل، وسيصبح من الجلي أن أحد ديري في أفاميا قد سُمي نسبة إلى مارون الذي توفي ودُفن في مقاطعة قورش في سورية الشمالية. لكن يبدو أن لامنس يتحاشى هذه الاعتبارات في تقيده بالرأي القائل: إن دير مـارون كان معروفًا منذ بداية القرن السادس فقط بذلك الاسم[46].

يمكن استخلاص العديد من النتائج بناء على الآراء والتكهنات السابقة. إن الدليل الذي ينصرف إليه اهتمام الموارنة وأولئك الذين يدعمون ادعاءهم بشأن وجود دير في سورية الجنوبية في القرن الخامس هو دير مارون كان رهبانه خلقيدونيين، هو دليل واهٍ لا سبيل إلى الدفاع عنه. بل لا يمكن للموارنة (وغيرهم) حتى الاتفاق على من بنى دير مارون أو حول موقعه تحديدًا.

إضافة إلى ذلك فإن معظم البراهين التي يقدمونها لا تستند على أساس تاريخي. غير أن الحقيقة التاريخية تُـشير بالفعل إلى أنه كان يوجد العديد من الأديرة تحمل اسم مارون في سورية، ولكنها لا تُـشير بالتحديد إلى أنها سُميت نسبة إلى الناسك مارون. ومما هو أكثر أهمية، أن الدليل المتوافر لا يدعم الادعاء بوجود جماعة مارونية في سورية قبل القرن السابع، لا بل قبل القرن الثامن، وبينما يدعم الدليل التاريخي فرضية كون الزاهد التقي المسمى مارون قد عاش ومات ودُفن في مقاطعة قورش في شمال سورية، فإنه ما من بينة تدل على أن مارون هذا قد أسس يومًا طائفة دينية أو أوحى باسم الموارنة. إضافة إلى ذلك، ليس ثمة من دليل يثبت أن مارون أو أتباعه قد بنوا يومًا ديرًا باسمه. إن أولئك الموارنة الذين يصفون ناسكهم مارون بأنه «أبو الأمة المارونية» يفعلون ذلك مدفوعين كليًا بنزعة عاطفية، لا استنادًا إلى حقيقة موضوعية.

4) المصادر الأولى عن دير مارون

رأينا حتى الآن أن أقدم مرجع يحدد هوية ناسك القرن الخامس مارون هو ثيودوريطس أسقف قورش. إلا أن ثيودوريطس لم يذكر أن مارون هذا أو أيًا من أتباعه قد بنوا ديرًا باسمه. كما رأينا أيضًا أن جهود الكتّاب الهادفة إلى إرجاع تاريخ دير مارون إلى القرن الخامس هي مجرد تكهنات. إلا أن لدينا ثلاث وثائق تاريخية تُشير إلى دير باسم مارون في سورية الجنوبية. أقدم هذه الوثائق هي وثيقة بطريرك أنطاكية السرياني ديونيسيوس التلمحري المتوفى سنة (845 م)؛ أما الثانية فهي وثيقة سعيد ابن بطريق المتوفى سنة (941 م)، بطريرك الإسكندرية الخلقيدوني أو الملكي؛ والثالثة، هي وثيقة المؤرخ العربي أبي الحسن المسعودي المتوفى سنة (956 م). وبينما تختلف شهادات هؤلاء الثلاثة الواحدة عن الأخرى بدرجات متفاوتة، إلا أنها تشترك في أمر واحد وهو أنها جميعًا تشير إلى دير باسم مارون ذي صلة بعقيدة المشيئة الواحدة في المسيح (المونوثيلية)، والتي فرضها الإمبراطور البيزنطي هرقل المتوفى سنة

(641 م) في سورية وسيلة لمصالحة الخلقيدونيين مع المناوئين لهم من أجل الحفاظ على كيان الإمبراطورية ووحدتها.

يقول التلمحري: إن هرقل زار مدينة الرها (أورفة حاليًا في تركية) عام (628 م)، بعد أن أخرج الفرس من سورية. كانت هذه المدينة مركزًا للمسيحية السريانية يقطنها في الغالب مناوئون للخلقيدونية أو «مونوفيزيون» يدينون بعقيدة الطبيعة الواحدة. وبما أنه كان خلقيدونيًا فقد أراد الإمبراطور أن يستميل هؤلاء الناس للاتحاد بالخلقيدونيين. وفي أحد أيام الاحتفالات حضر الإمبراطور القداس في الكاتدرائية السريانية في المدينة إلا أن الأسقف أشعيا الذي كان يحتفل بالقداس رفض مناولته القربان ما لم ينبذ نبذًا قاطعًا مجمع خلقيدونية ويحرم طومس لاون (البابا لاون الأول (440-461 م). مما أثار حنق الإمبراطور فطرد الأسقف من الكاتدرائية وسلّمها إلى جماعة الخلقيدونيين[1].

وفي سنة (629 م) قام الإمبراطور بزيارة مدينة منبج (حاليًا في سورية) حيث التقى ببطريرك أنطاكية السرياني، أثناسيوس المعروف (بالجمّال)، المتوفى سنة (631 م) واثني عشر أسقفًا من أساقفته لمناقشة مسائل تتعلق بالإيمان[2]. كان الإمبراطور قد كتب قبل ذلك إلى البطريرك بشأن المسائل العقائدية وتلقى جوابًا منه[3]، إلا أن الإمبراطور وجد من الأنسب أن يلتقي بالبطريرك وأساقفته شخصيًا . وكان يأمل أن يقنعهم بأن صيغة الإيمان الجديدة التي أرادها هي أن في المسيح طبيعتين متحدتين بمشيئة واحدة منسجمة مع عقيدة القديس كيرلس الإسكندري. وبعد اثني عشر يومًا من الجدل، رفض البطريرك وأساقفته صيغة الإيمان التي طرحها الإمبراطور بحجة أنها لم تكن تختلف عن صيغة نسطور (طبيعتان منفصلتان وشخصان منفصلان في المسيح) أو عن صيغة لاون (طبيعتان في المسيح متحدتان في شخص واحد، لكن مع بقائهما منفصلتين بعد اتحادهما) وهي نفس صيغة الإيمان التي حددها مجمع

خلقيدونية. كان رد فعل الإمبراطور على هذا الرفض ردًا غاضبًا حيث أصدر أوامر بجدع أنف وقطع أذني أي امرئ يرفض إيمان خلقيدونية ونهب بيته. وهكذا بدأ التنكيل بالسريان (أصحاب عقيدة الطبيعة الواحدة) المناوئين لمجمع خلقيدونية بشكل جاد مما نجم عنه كما يقول التلمحري «قبول العديد من الرهبان مجمع خلقيدونية ومنهم رهبان بيت مارون (دير مارون) وكذلك أهالي منبج وحمص وغالبية سكان سورية الجنوبية مظهرين البطش واستولوا على العديد من كنائسنا وأديرتنا»[4].

هذه بالتأكيد، المرة الأولى التي يُشير فيها مؤرخ قديم إلى دير مارون؛ إلا أن التلمحري لا يحدد هوية دير مارون هذا أو موقعه. ومن الممكن أن نستنتج بأنه كان يقصد ديرًا بهذا الاسم في سورية الجنوبية، مع أن هذا غير واضح في قوله. وما هو أكثر أهمية أن اسم دير مارون يظهر لأول مرة في عهد الإمبراطور هرقل في النصف الأول من القرن السابع وفي سياق خاص جدًا، وهو المونوثيلية. لكن هذا لا يحل المشكلة القائمة، وهي أن هذا الدير هو نفس الدير الذي يزعم الموارنة وجوده منذ أواسط القرن الخامس.

أما الوثيقة الثانية التي تلقي الضوء على هوية دير مارون فترجع إلى مؤرخ القرن العاشر سعيد بن بطريق، بطريرك الإسكندرية الملكي. فقد كتب تاريخًا مطولاً يضم شؤونًا كنسية وعلمانية حتى عام (938 م). يُشير ابن بطريق، على غرار التلمحري، إلى دير مارون في إطار ارتباطه بعقيدة المونوثيلية، إلا أنه خلافًا للتلحمري يرجع تاريخ هذه العلاقة إلى عهد الإمبراطور موريس (582-602 م)، الذي جاء قبل هرقل إلى الحكم. فضلاً على ذلك، في الوقت الذي لا يذكر فيه التلمحري شيئًا عن موقع دير مارون، فإن ابن بطريق يبيّن أنّ أهالي حماة الذين تبعوا مارون بنوا ديرًا في مدينتهم أطلقوا اسمه عليه. المشكلة هي إذن أن مارون هذا الذي يتحدث عنه ابن بطريق لا يمكن أن يكون نفس الناسك الذي وصفه تيودوريطس أسقف قورش في القرن الخامس، ولا يمكن

أن يكون الدير هو نفس الدير الذي يدَّعي الكتّاب الموارنة بأن أتباع مارون الناسك قد بنوه بين حمص وحماة. فهذا يتناقض بالتأكيد مع الرواية المتأخرة جدًا التي رواها أبو الفداء الذي قال: إنّ دير مارون بناه الإمبراطور البيزنطي مرقيان عام (452 م). والمقصود هو أن ابن بطريق يواجهنا بافتراضين جديدين هما: وجود مارون مغاير مونوثيلي الإيمان توفي في زمن الإمبراطور موريس وقيام دير يحمل اسم مارون خلال هذه الفترة[5].

المشكلة الظاهرة في شهادة ابن بطريق هي أنه لا يذكر اسم مرجعه. ولكنه من غير الممكن أن يكون قد حاكى كتابة التلمحري لأن روايته تختلف تمامًا عن رواية الأخير، مع أن الاثنين يتـفقان على ربط دير مارون ورهبانه بالمونوثيلية. ولكن من مارون هذا الذي يتحدث عنه ابن بطريق وهل هو مونوثيلي؟، وإذا كان كذلك فإنه يجب عده، مقارنة بما يدعيه الموارنة المعاصرين، هرطوقيًا بكل صراحة[6].

يرى بعض الكتّاب الموارنة أن مارون هذا الذي يتحدث عنه ابن بطريق كان راهبًا نسطوريًا عاش في الرها في عهد الإمبراطور البيزنطي موريس، وكان أستاذًا للعقيدة المونوثيلية. ويقيمون دليلهم على المقالات التي كتبها بطريرك أنطاكية الخلقيدوني، أنستاسيوس (559-570 م)، في تفنيد عقيدة المونوثيلية التي علّمها هذا الراهب النسطوري. ويرى الكاهنان المارونيان، برناردو غبيرة الغزيري وميخائيل شبابي أن مارون هذا كان المبتكر «للهرطقة» المونوثيلية التي نشرها بين الموارنة ابتداء برهبان دير مارون، ومن هناك تسربت إلى سورية، وتوقفت فجأة عند لبنان[7]. ويجادل هذان الكاهنان بالقول: إن موارنة لبنان لم يتأثروا بالعقيدة المونوثيلية بالرغم من انتشارها في شرق سورية وخاصة في الرها. إلا أن رأي الغزيري وشبابي لا يحل مشكلة هوية دير مارون ورهبانه بل كل ما يفعله أنه يُعقد المشكلة، وذلك بإدخال مارون آخر وهو راهب نسطوري ومونوثيلي. هذا ما يؤيد رأينا السابق بوجود العديد من النسّاك الذين يحملون

اسم مارون، ويعيشون في سورية وأن مارون الذي يدَّعي الموارنة أنه مارونهم يمكن أن يكون أي واحد منهم. فضلاً على ذلك، ليس هناك من دليل بأن هذا الراهب النسطوري سبق له أن نشر الهرطقة المونوثيلية في سورية وبأن رهبان دير مارون قد اعتـنقوها. نحن نعلم أن المونوثيلية بوصفها عقيدةً لاهوتية مميزة ظهرت في النصف الأول من القرن السابع، بينما كان هذا النسطوري راهبًا من القرن السادس، وكان، على غرار البطريرك الخلقيدوني، أنستاسيوس، وهو أول من أشار إليه كمونوثيلي، معاصرًا للإمبراطور موريس. إن رهبان دير مارون لم يتبنوا المونوثيلية حتى عهد الإمبراطور هرقل. لذا، فإن الادعاء، كما يقول الغزيري وشبابي، بأن هذا الراهب النسطوري المدعو مارون قد نشر المونوثيلية في سورية، وبأن رهبان دير مارون اعتنقوا هذه العقيدة بالتالي، هو محض هراء. هذا ما أدّى ببعض الكتّاب، الذين لا معرفة لهم بالحقائق، إلى استخلاص نتائج خاطئة بأن ابـن بطـريق لم يكن يُشير إلى يوحنا مارون، بل إلى راهب القرن الســادس النســطوري مارون الرهاوي[8]. والحقيقة هي أن ابن بطريق كان يعني بالفعل يوحنا مارون، الذي يُعتـقد بأنه توفي عام (707 م)، وهو الذي يدَّعي الموارنة بأنه رئيس دير مارون وأول بطريرك لهم. من البديهي لو أن ابن بطريق كان يعني بمارون الراهب النسطوري من الرها لقال ذلك، لكنه لم يفعل. وحيث إنه كان عالمًا متبحرًا عارفًا بمثل هذه المسائل، يمكننا أن نستنتج أنه كان يعني يوحنا مارون من أواخر القرن السابع.

من العبث الخوض في الجدل، كما فعل المطران الماروني يوسف الدبس، بادعائه أن ابن بطريق نسب اسم (موارنة) إلى شخص هرطوقي مدفوعًا «بالحسد والخبث»[9]. يصّر الدبس على أن ابن بطريق كان على خطأ ليس بقوله: إن دير مارون سُمي باسم الناسك القديس مارون لا باسم يوحنا مارون فحسب، بل لأن المونوثيلية بدأت في القسطنطينية عام (628 م)، لا بل قبل ذلك التاريخ، وينتهي إلى القول: إن رواية ابن بطريق هي «اختلاق قذر»[10].

لا مشاحة أن ابن بطريق، وهو بطريرك الإسكندرية الخلقيدوني كان على علم بالجماعات المسيحية في سورية، ولابد أن كتابه كان معروفًا لدى الناس والعلماء من الطوائف الأخرى خاصة أقباط مصر المناوئين للخلقيدونية والنسطرة. كما أنه من المعلوم بأن سويريوس بن المقفع، وهو أسقف الأشمونيين القبطي في القرن العاشر، كان قد كتب مقالة يفند فيها مؤلفات ابن بطريق فيما يتعلق بالعقيدة المسيحية[11]. هذا ما يدل على أن ابن بطريق كان من دون شك على دراية تامة بالأوجه المختلفة للعقيدة التي اعتنقتها الطوائف المسيحية. وبناء عليه فإنه من غير المحتمل أن يكون ابن بطريق قد أخطأ في نسبة المونوثيلية إلى الموارنة[12].

من المؤسف حقًا أن ابن بطريق، وهو أول من ذكر أن دير مارون بناه أهالي حماة في زمن الإمبراطور موريس، لم يُشر إلى مرجعه. وإذا عدنا إلى تاريخ التلمحري، لما وجدنا فيه ذكرًا لبناء دير مارون أو لموقعه. ولكن بما أن التلمحري يُرجع مناصرة رهبان ذلك الدير للمونوثيلية إلى الفترة المبكرة من عهد الإمبراطور هرقل، فإنّه بمقدورنا أن نستنتج بوثوق أن الدير الذي يتكلم عليه ابن بطريق هو الدير الذي أشار إليه التلمحري نفسه، ما خلا أن رهبانه اعتنقوا المونوثيلية في عهد هرقل لا في عهد موريس. كما أن المرء لا يمكنه أن يتغاضى عن أقوال ابن بطريق ولاسيما أن الدليل يُشير إلى وجود مارون ثان يحمل اسم يوحنا والذي يدَّعي الموارنة أنفسهم أنه كان بطريركهم، لكنهم يبرئونه من المونوثيلية[13].

مازال في حوزتنا دليل آخر لا يلقي الضوء على الانتماءات الدينية لمارون الذي يُشير إليه ابن بطريق فحسب بل يعيّن موقع الدير الذي يحمل هذا الاسم بالضبط. ويقدم هذا الدليل مؤرخ القرن العاشر أبو الحسن المسعودي. يقول المسعودي في كتابه: (التنبيه والإشراف): إن أحد أهالي حماة، اسمه مارون كان له أتباع (موارنة مسيحيون) في عهد الإمبراطور موريس. وأنه كان هناك

دير عظيم سُمي باسمه يقع إلى الشرق من مدينتي حماة وشيزر. إلا أن هذا الدير، الذي احتوى يومًا ما ثلاثمئة صومعة، وكان غنيًا جدًا ، قد هُدم أخيرًا بسبب الغزوات المتتابعة التي قام بها البدو المتمردون وبسبب طغيان السلطان. أما فيما يتعلق بالمعتقد الديني لمارون هذا، فيقول المسعودي: إن آراء مارون المتعلقة بمشيئة المسيح والمسائل العقائدية الأخرى ميزته من بعض آخر من المسيحيين. فقد اعتقد مارون هذا بأنه كانت للمسيح طبيعتان متّحدتان في شخص واحد ومشيئة واحدة، وهذا الاعتقاد، كما يقول المسعودي، هو المتصف ما بين النساطرة، الذين آمنوا بوجود طبيعتين وشخصين في المسيح، والملكيين الذين تمسكوا بأن طبيعتي المسيح كانتا متحدتين في شخص واحد، ومع ذلك بقيتا منفصلتين بعد اتحادهما بالاتفاق مع تعريف الإيمان الذي وضعه مجمع خلقيدونية[14].

أول ما يسترعي الانتباه حول رواية المسعودي هو مشابهتها لرواية ابن بطريق؛ وسبب ذلك هو أن المسعودي كان قد شهد تاريخ ابن بطريق وقرأه في مصر[15]. إلا أن المسعودي يختلف عن ابن بطريق لكونه رحالةً زار على الأرجح آثار دير مارون. فالمسعودي لا يقول شيئًا عن بناء هذا الدير[16]. لكنه يعيّن، كما فعل ابن بطريق، أن تأسيسه كان في عهد الإمبراطور موريس، ويربط نشوء المونوثيلية به. والأهم من ذلك أن المسعودي يعيّن موقع هذا الدير بالضبط إلى الشرق من حماة وشيزر (حاليًا شيجر) قرب نهر العاصي. هنا لا يوجد تناقض بينه وبين ابن بطريق، الذي يستدل من قوله أن دير مارون بني في حماة، أو بجوار تلك المدينة. إلا أن المشكلة تبقى قائمة بالنسبة إلى من بنى هذا الدير ومتى تمّ ذلك. وكما أوردنا سابقًا فإن أتباع ناسك القرن الخامس مارون لم يبنوا أبدًا ديرًا باسمه. وإذا استبعدنا قول ابن بطريق بأن أهالي حماة كانوا الذين بنوا هذا الدير، واستبعدنا أيضًا القول اللاحق بزمن طويل لأبي الفداء بأن مرقيان بنى هذا الدير، يبقى السؤالان مطـروحان:

من بناه؟. ومتى تمّ بناؤه؟.

إن الحقيقة الوحيدة التي نستقرؤها من ابن بطريق والمسعودي هي أنهما يتـفقان على أن دير مارون ظهر لأول مرة في السجلات التاريخية قبيل نهاية القرن السادس وبداية القرن السابع. كما أنهما يتـفقان بأن رهبان دير مارون تبنوا عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح (المونوثيلية)، وأن رئيس ديرهم، يوحنا مارون أصبح مونوثيليًا ونشر هذا التعليم في البلدان المجاورة، وأن العديد من أهالي حمص وحماة وشيزر ومعرّة النعمان فضلاً على العديد من اليونان (البيزنطيين)، تبعوا مارون هذا، وأصبحوا من أصحابه. هذا ما يتفق أيضًا مع التلمحري الذي يقول: إن رهبان دير مارون، بعد اعتناقهم المونوثيلية على الشكل الذي أذاعه الإمبراطور هرقل، قبلوا مجمع خلقيدونية. إضافة إلى ذلك قبل العديد من الناس في سورية الجنوبية هذا المجمع واستولوا على العديد من الكنائس والأديرة التي كانت تابعة للكنيسة السريانية.

والأكثر أهمية في الأمر هو عدم وجود دليل على قيام أي كاتب قديم بربط هذا الدير يومًا بناسك من القـرن الخامس أو الادعاء بمعرفة تاريخ تأسيس هذا الديـر. وهنا يبدو فشـل الأب هنري لامنس، الذي بذل جهدًا كبيرًا من أجل إثبات هـوية دير مارون، وتحديد هوية مؤسسه بخصوص موقع هذا الدير. إن الأب لامنس يعتمد على المراجع نفسها التي تمَّ ذكرها، وخاصة المسعودي، ويختتم بالقول: إن دير مارون كان يقع في سورية الجنوبية على بعد مسافة قصيرة إلى الشمال من حماة. إلا أنه غير واثق بالسبب الذي دعا إلى تسمية الدير بدير مارون، وهو ما يبدي بوضوح مدى تهافت المصادر المتوافرة بشأن هذه القضية[17].

يمكننا أن نخلص إلى القول: إنه كان في سورية، قبيل نهاية القرن السادس أو بداية القرن السابع، أكثر من دير واحد يحمل اسم مارون. أحدهما يقع في

مدينة حماة أو قرب حماة وشيزر. وقد لفت هذا الدير الانتباه عندما تبنى رهبانه المونوثيلية في عهد الإمبراطور هرقل في أوائل القرن السابع. كان رئيس هذا الدير يُدعى يوحنا، وصار مونوثيليًا مع العديد من الأتباع في سورية، مما أدّى إلى الانتشار البطيء للمونوثيلية في لبنان. وبما أنه كان يدعى يوحنا مارون فإن أتباعه أصبحوا يعرفون بالموارنة.

أما علاقة هذا الدير بناسك القرن الخامس مارون فهو أمر عظيم الشك. بل إن ما هو أكثر مدعاة للشك أن يكون هذا الدير من أهم الأديرة في سورية أو أن يكون قد لعب دورًا بارزًا في الدفاع عن عقيدة طبيعتي المسيح المتحدتين في شخص واحد، كما عرَّفها مجمع خلقيدونية. فمن المعروف تاريخيًا أن هذا الدير تبنى هذه العقيدة في أوائل القرن السابع حسب صيغة الإمبراطور هرقل المونوثيلية.

5) الادعاءات المارونية ووثائق مراسلات القرن السادس

يستند الموارنة في ادعائهم بأنهم كانوا منذ القرن الخامس متمسكين بالإيمان الذي حدده مجمع خلقيدونية إلى توقيعي إسكندر وبولس، رئيسي دير مارون (المُشار إليه بدير المبارك مارون)، اللذين تحملهما عدة رسائل موجهة إلى الإمبراطور يوسطنيان الأول، وتحمل هذين التوقيعين رسائل أخرى موجهة إحداهما إلى مينا، بطريرك القسطنطينية وأخرى إلى البابا أغابيتس، وغيرها أيضًا موجهة إلى أساقفة سورية الجنوبية[1]. والاعتقاد السائد هو أن كل هذه الرسائل كتبها رهبان ورؤساء أديرة وشمامسة وأساقفة من القسطنطينية، وأورشليم وسيناء، وفلسطين وسورية الجنوبية. تحتوي هذه الرسائل على اتهامات موجهة ضد سويريوس، بطريرك أنطاكية المتوفى سنة (538 م)، وبطرس أسقف أفاميا، وأنتيموس بطريرك القسطنطينية والناسك السرياني زعورا. ومجمل

هذه الاتهامات هو أن هؤلاء الرجال عارضوا الإيمان الذي أعلنه رسميًا مجمع خلقيدونية، ونددوا بطومس لاون الذي كان السبب الرئيسي في انعقاد هذا المجمع. وقد اتُهم اثنان منهما، هما سويريوس وبطرس، أكثر من ذلك باضطهاد رهبان خلقيدونيين وكهنة آخرين عارضوا سلطتهما، وانهما قاما بتنفيذ خطة اغتيال (350) راهبًا. وقد ظل الكهنة الخلقيدونيون خامدين طوال وجود الإمبراطور أنستاسيوس الأول المناوئ لمجمع خلقيدونية على العرش. كان الإمبراطور أنستاسيوس الأول من أصحاب الطبيعة الواحدة وبالطبع مناهضًا لمجمع خلقيدونية ومناصرًا للبطريرك سويريوس الأنطاكي وأصحابه المناوئين لهذا المجمع. ولذلك ظـل الكهنة الخلقيدونيون ملازمين الصمت والهدوء طوال فتـرة حكمه (491-518 م). ولكن عند وفاته وارتـقاء يوسطين المناصر لمجمع خلقيدونية العرش وخلع سويريوس من منصبه صبَّ الكهنة الخلقيدونيون جام غضبهم على سويريوس وأنصاره رغبة منهم في القضاء على كل معارضة لإيمان خلقيدونية. ومن هنا، لم تكن الرسائل التي كتبها الخلقيدونيون إلى المجامع التي التأمت في سورية والقسطنطينية عام (518 م) لتجريح سويريوس وأصحابه، لاذعة فحسب، بل احتوت على ضروب من الاتهامات الموجهة إلى سويريوس وإلى قادة كنسيين آخرين مناوئين للخلقيدونية. ومن جملة هذه الرسائل رسالتان هامتان تتهمان سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي باغتيال عدد من الرهبان، وجّه إحداهما عام (517 م) كهنة من سورية الجنوبية إلى البابا هرمزدا (المُشار إليها بعدئذ برسالة الرهبان إلى البابا هرمزدا)؛ أما الأخرى فقد كتبها رهبان من أفاميا في سورية الجنوبية إلى أساقفتهم الذين اجتمعوا عام (518 م) لإدانة سويريوس الأنطاكي وشركائه (المُشار إليها بعدئذ برسالة الرهبان إلى مجمع 518 م). ومع أن الرسالة الموجهة إلى مجمع (518 م) لا تذكر عدد الرهبان الذين تمَّ قتلهم، فإن رسالة الرهبان إلى البابا هرمزدا تحدد العدد بِ (350) راهبًا. وقد دفعت الظروف المرتبطة بمقتل هؤلاء الرهبان، في كلا الرسالتين، بعض الكتّاب

إلى الافتراض بأن ما جاء فيهما متشابه جدًا[2]. وسوف نرى لاحقًا أن الاختلافات في كلا الرسالتين تكشف عدم تطابقهما.

في رسالتهم الموجهة إلى البابا هرمزدا عام (517 م)، يتهم الرهبان من سورية الجنوبية سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي بنصب كمين لـ(350) راهبًا ورئيس دير كانوا مسافرين في مهمة كنسية إلى دير القديس سمعان العمودي قرب حلب، وقتلهم دون شفقة. فهم يكتبون:

> لا شك أن قداستكم قد سمعتم من هما هذان الرجلان ومن الذي أطلقهما ضدنا. إنهما سويريوس وبطرس، اللذان يشتمان يوميًا مجمع خلقيدونية المقدس، مع أنهما لن يعدّا أبدًا في مصاف المسيحيين، ويهاجمان أبانا لاون بإساءة علنية؛ واطئين بأقدامهما قوانين الآباء القديسين الجليلة، ومغفلين حكم الله بجعل الأساقفة يُعَينون بمراسيم إمبراطورية وإجبارنا على الاستهزاء بالمجمع المقدس المذكور آنفًا بإنزال آلام مبرحة لا يمكن وصفها. ونتيجة لهذه المعاملة، لم يقوَ بعض من أفرادنا على تحمل الإساءة فرحلوا عن هذا العالم، وفُقدَ عدد لا يُستهان به من المجموعة، بينما كنا في الطريق إلى دير (ماندرا) سيدنا سمعان في مهمة تخص الكنيسة، هاجمنا الرجلان المذكوران سويريوس وبطرس، اللذان لا حياء لهما، في الطريق وقتلا ثلاثمئة وخمسين منا وجرحا آخرين. أما الذين تمكنوا من اللجوء إلى المذبح المقدس فقد قُتلوا على الفور وأُحرق الدير. وطرد هذان الرجلان الهمجيان ذاتهما ليلاً عددًا كبيرًا من الرجال المذعورين ومنهم من أعفي عنهم بدفع الفدية بينما قاما بنهب ممتلكات الكنيسة الضئيلة. سوف تفيدكم بالتفاصيل الرسائلُ التي أرسلت إلى قداستكم بواسطة أخوينا الجليلين يوحنا وسرجيوس اللذين أرسلناهما إلى القسطنطينية آملين الانتقام من الفظائع المرتكبة.

لقد ترفّع الإمبراطور عن الترحيب بهذين المبعوثين كليهما ولو بكلمة، لا بل ردهما بإهانات وتهديدات وجهت إلى كاتبي الرسائل. ومن هنا ندرك في النهاية أن الأذى الذي ارتكبه هؤلاء الناس الأشرار بحق الكنيسة جاء بتحريض من الإمبراطور (أنستاسيوس الأول) نفسه. لذا نتوسل إليك، أيها الآب الأقدس، باكين ومصلين أن تثور بغضب وحق. «تسمع صوتي وأنا أعرفها فتتبعني» (إنجيل يوحنا 10: 1-16). لا تحتقرنا أيها الآب القديس، إذ تنهشنا الوحوش يوميًا. ولأجل المعرفة الأكيدة لملاكك القدوس فإننا، نحرم بتوسلنا هذا ذاته، الذي هو بيان بالمعلومات، كل أولئك الذين انفصلوا وانقطعوا عن شركة الكرسي الرسولي. نُشير إلى نسطور الذي كان أسقف القسطنطينية وأوطاخي وديوسقوروس وبطرس الإسكندري الملقب ببالبوس (مونغوس-المتلعثم)، وبطرس الأنطاكي المدعو بالقصار وأكاكيوس (أقاق) الذي كان أسقف القسطنطينية وأحد بطاركتهم وكل أولئك الذين يناصرون أيًا من هذه الهرطقات[3].

تلي هذه الرسالة تواقيع أكثر من مئتين من رؤساء الأديرة والرهبان والكهنة والشمامسة مسبوقة جميعًا بتوقيع إسكندر، رئيس دير مارون، الذي رأى من المناسب إضافة «أنا المدعو، إسكندر، بنعمة الله، قسيس وأرشمندريت دير القديس مارون قد وقعت هذا الالتماس»[4]. هناك أيضًا رسالة مؤرخة في (10) شباط (518 م)، كتبها على ما يبدو إلى المؤمنين في سورية الجنوبية البابا هرمزدا[5]. يظهر أن هذه الرسالة الأخيرة خدعت بعض الكتّاب فاعتقدوا أنها كانت جوابًا على الرسالة المذكورة أعلاه[6]. إلا أن مضمون هذه الرسالة لا يوحي بأن الحال كانت على هذا النحو.

نجد من قراءة رسالة رهبان ورؤساء دير أفاميا الموجهة إلى مجمع (518 م) أنهم يشتكون من سلوك سويريوس الأنطاكي «الشرير» وأسقفه بطرس الأفامي قائلين:

> كنا في طريقنا إلى باجوس فيغولوروم (قرية الفخارين)، القريبة من معبد الطوباوي سمعان المعترف، متطلعين إلى السلام والاتحاد في الإحسان والصلاة، محيطين أنفسنا بما للرهبان من عادات واهتمامات مناسبة. لا نعلم كيف استحقينا عدوًا مثل هذا الشرير سويريوس الذي لم يعرفه المسيحيون ولا قبلوه، ولم يرغبوا أن يشتركوا في شركة حقيقية معه. وإذا كان رأي عدو الحق قابلاً للاحترام، فإن اليهود والرهبان هاجمونا من أماكن عالية وعرةً. فما كان عسانا أن نفعل، وكيف كان في مقدورنا أن نقاوم غضب أولئك الذين أرسلوا ضدنا؟. إذ إنهم قتلوا بعضًا، وأسروا آخرين، وجردوا البعض عراة، وتركوا البعض الآخر في ثياب رثة بشكل مشين حسب رأي أولئك الذين شهدوا ما فعله هؤلاء الناس علنًا.

أرسل (سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي) جيشًا من الرجال الريفيين دخلوا الدير (المفترض بأنه دير القديس سمعان) بعد أن هاجموه وهدموا جزءًا من الجدار في الليل وقتلوا بعض الرهبان وضربوا العديد منهم لا بل هدموا جزءًا كبيرًا من الدير وفي غمرة الصرخات المتعالية وضعوا أنصابًا للنصر تنافي التقى. إلا أنهم رُدوا على أعقابهم أخيرًا[7].

والأكثر من هذا فقد اتهم بطرس في هذه الرسالة المطولة بأشكال متنوعة من الأعمال المنافية للأخلاق، منها استقدام غانيات إلى دير دوروثوس، وضرب بعض الرهبان، وحبس آخرين[8].

تحمل الرسالة الموجهة إلى البابا هرمزدا وتلك الموجهة إلى مجمع (518 م) معًا توقيع إسكندر، كاهن دير المبارك مارونيس (مارون) ورئيسه، يليه سبعة عشر توقيعًا لعدد كبير من الرهبان باللغة السريانية، إلا أن القائمة ليست ملحقة بالرسالة[9].

دعت المشابهة في وصف المجزرة في الرسالتين بعض الكتّاب (مثل أرنست هونيغمان) إلى الافتراض بأن الحدث كان واحدًا، وأنه جاء نتيجةً للأسباب نفسها التي كتبها الرهبان أنفسهم[10]. لكن هذا الافتراض يعدُّ صحيحًا لو أن مجزرة كهذه جرت فعليًا في سورية عام (517 م). وليس لدينا من مصدر يورد هذه المجزرة سوى الرسالتين قيد البحث، ولهذا كان من اللازم الإصرار على أن أي نقد يوجه إلى رسالة الرهبان إلى البابا هرمزدا لابد أن يسري أيضًا على رسالة الرهبان الموجهة إلى مجمع (518 م) لأن الرسالتين معًا تصفان ظروفًا مماثلة. بل من الحق أن ينطبق النقد نفسه على كل الوثائق التي رفعت بعدئذ إلى المجمع الملتئم في القسطنطينية عام (536 م) لغايةٍ وحيدة وهي إدانة سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي، وغيرهم من آباء الكنيسة المناوئين للمجمع الخلقيدوني.

إذا كان الرهبان الذين وجهوا الرسالة إلى البابا هرمزدا هم الذين وجهوا أيضًا الرسالة إلى مجمع (518 م) أنفسهم، فمن المدهش حقًا أنهم لم يذكروا في الرسالة الموجهة إلى المجمع رسالتهم إلى البابا. بل من المدهش أيضًا أن الرهبان، في رسالتهم الموجهة إلى البابا يقولون: إن (350) راهبًا قُتلوا، أما في رسالتهم الموجهة إلى مجمع (518 م) فقد تركوا الرقم دون تحديد. فضلاً على ذلك، يقول الرهبان في رسالتهم الموجهة إلى البابا هرمزدا بصراحة إنّ كمينًا نصب لهم وهم في طريقهم إلى باجوس فيغولوروم (قرية الفخارين) قرب معبد المبارك سمعان المعترف. لا يذكر هونيغمان هذه القرية. لكنه يبيّن أن الحادثة حصلت قرب (كابرا كيراميون) (قرية الكروم) على بعد عشرين كيلومترًا إلى الجنوب من قلعة سمعان في موقع دير القديس سمعان[11]. من الواضح أن القريتين ليستا القرية ذاتها. والأكثر من ذلك أن الرهبان المتذمرين يقولون في رسالتهم إلى البابا هرمزدا: إنّهم أوفدوا أخوين وقورين، هما يوحنا وسرجيوس، إلى القسطنطينية لتقديم دعواهم إلى الإمبراطور أناستاسيوس وإنّ الإمبراطور احتقر هذين المبعوثين، بينما لا يذكرون في رسالتهم الموجهة إلى مجمع (518 م) شيئًا عن مبعوثيهما أو مهماتهما. فضلاً على

ذلك، يبدو أنّ الرهبان في رسالتهم الموجهة إلى مجمع (518 م) يعتمدون على رأي الشهود بالنسبة إلى روايتهم، بينما يستشف المرء من رسالتهم الأخرى أنهم كانوا في الموقع عندما حصل الهجوم. وإليكم روايتهم:

> كيف كان بمقدورنا أن نقاوم غضب أولئك الذين أرسلوا ضدنا؟. إذ إنهم قتلوا بعضًا وأسروا آخرين، جردوا البعض عراة، وتركوا البعض الآخر في ثياب رثة بشكل مشين بحسب رأي أولئك الذين شهدوا ما فعله هؤلاء الناس علنًا[12].

يبدو أن هذه الرواية تُشير إلى أن الحادثة التي رواها الرهبان تعتمد على شهود مجهولين، وهذا ما يلقي ظلاً من الشك على صحتها. إن نقاط الخلاف في رسالة الرهبان إلى البابا هرمزدا ورسالة الرهبان إلى مجمع (518 م) ليست مجرد إهمال أو إساءة تفسير لأننا نعلم أن إسكندر كاهن دير مارون ورئيسه قد وقّع كلا الرسالتين مما يعني أنه كان يدرك مضمونها المتعلق على الأخص بالمجزرة التي نزلت بزملائه.

تُعدُّ الرسالة التي وجهها رهبان سورية الجنوبية إلى البابا هرمزدا أكثر أهمية من الرسالة الأخرى، لأنها موجهة إلى بابا يجله الرهبان، عادين إياه بطريرك العالم بأسره «والمتبوئ كرسي بطرس». وأنها تذكر مقتل (350) راهبًا يزعم بأنهم كانوا موارنة.

وما يدل على عظم هذه الرسالة أيضًا أن الكتّاب الموارنة وغير الموارنة يستشهدون بها أكثر من أيّة وثيقة أخرى لكي يثبتوا أن البطريرك سويريوس الأنطاكي فتك بهؤلاء الرهبان لمعارضته مجمع خلقيدونية.

فضلاً على ذلك، تعدُّ هذه الرسالة الموجهة إلى البابا هرمزدا ذات أهمية قصوى، لأنها لا تزوّد الموارنة المعاصرين بما يزعمون بأنه دليل تاريخي لشرعية الوجود الماروني قبل القرن السابع فحسب، بل تعطي أيضًا الدليل على أن رهبان

دير مارون، الذي يُرجع الموارنة أصلهم إليه، كانوا «كاثوليكًا» معتنقين إيمان كنيسة روما. إلا أن المشكلة هي أن الرسالة تُشير إلى إيمان هؤلاء الرهبان في سياق الحديث عن جريمة فظيعة. إذ يتّهم الرهبان الذين وقّعوا الرسالة سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي بنصب كمين وقتل (350) راهبًا مسالمًا منهم، وهم في طريقهم إلى دير مار سمعان العمودي في مهمة كنسيّة. بل إن الرسالة بأكملها تركز حقًا على هذه المذبحة. والقضية الأساس هنا هي أنه ما لم تحل مشكلة هوية هؤلاء الثلاثمئة وخمسين راهبًا وسبب مقتلهم، فلن نكون قادرين أبدًا على معرفة إيمانهم الصحيح وهويتهم الحقّة، وبالتالي لن يكون بمقدورنا تبرير مزاعم الموارنة.

جاء في الرسالة أن الرهبان كانوا خلقيدونيين وبأن سويريوس الأنطاكي قتلهم لأنه كان عدوًا لمجمع خلقيدونية. ومما يجعل الوضع أكثر سوءًا هو أن الكنائس المارونية والكاثوليكية الرومانية الأخرى بالغت في ضخامة هذه المذبحة المزعومة وذلك بالاحتفال بذكراها في (31) تموز من كل عام، وهي ممارسة سُنّت لأول مرة في القرن الثامن عشر. في الحقيقة أن الموارنة لا يرَوْن هؤلاء الرهبان «شهداء» فحسب، بل يعدّهم كذلك أيضًا كتّاب آخرون، ليسوا موارنة، مثل الأب لويس شيخو، الذي كتب مقالاً بعنوان: 'شهداء المجمع الخلقيدوني في التاريخ'. يستشهد فيه بقول الأسقف الماروني جرمانوس فرحات (1670-1732 م)، بشأن هذه الحادثة يقول فرحات:

> اليوم، الحادي والثلاثون من تموز، هو يوم إحياء ذكرى الثلاثمئة وخمسين شهيدًا من الرهبان الذين قتلهم سويريوس الأسقف الدخيل، وتلميذ أوطاخي وديوسقوروس في عهد الإمبراطور الهرطوقي أناستاسيوس لأنهم كانوا من رهبان القديس البار مارون الناسك، ويتمسكون بإيمان مجمع خلقيدونية المقدس. وقد حصل هذا عام (517 م)[13].

لا يترك الأسقف الماروني جرمانوس فرحات مجالاً للشك بأن هؤلاء

الضحايا فتك بهم سويريوس الأنطاكي بسبب تمسكهم بإيمان خلقيدونية، وبأنهم كانوا ينتمون إلى دير القديس مارون، وهذا يعنى أنهم كانوا «موارنة». إن فرحات على خطأ في ربط سويريوس الأنطاكي وديوسقوروس الإسكندري بأوطاخي الهرطوقي فهذان البطريركان كانا من أتباع عقيدة القديس كيرلس الإسكندري الأرثوذكسية والمتمسكين بها، لا من أتباع أوطاخي. وسوف يتم شرح هذه العقيدة بالتفصيل خلال هذا الكتاب. وليس المطران فرحات وحده من هذا الرأي، بل أن الأب هنري لامنس هو أيضًا من ذوي الرأي القائل: «إن هؤلاء الشهداء كانوا ينتمون إلى دير القديس مارون»[14]. وهنا لا نجد مندوحة من توضيح عدد من الأسئلة قبل أن نستطيع إصدار حكم عادل بشأن هذه الحادثة. من هذه الأسئلة ما انتساب هؤلاء الرهبان إلى عقيدة دينية؟. لماذا قتلهم رجال سويريوس الأنطاكي وأسقفه، وكيف قتلوهم وأين؟. بما أن الإبلاغ عن الحادثة تمَّ على شكل رسالة، ما مدى صحتها تاريخيًا؟. ومتى بدأ الكتّاب بالإشارة إليها؟.

أسهب الكتّاب، منذ عهد البطريرك إسطفان الدويهي وحتى اليوم، في الرواية عن هذه المجزرة، ولكي يثبتوا صحتها ادعوا أن الكنائس انقسمت بعد مجمع خلقيدونية (451 م) مباشرة إلى فريقين، أحدهما قَبِل هذا المجمع والآخر رفضه. ففي سورية، التي كانت آنئذٍ تحت الحكم البيزنطي، رفضت غالبية كبرى من السكان مجمع خلقيدونية. وقد تدخل الأباطرة البيزنطيون في النزاع اللاهوتي في الإمبراطورية بيد أن تدخلهم وتحيزهم ألهبا حدّة المشادات الكلامية بين الخلقيدونيين ومناوئيهم بدلاً من تخفيفها. وعندما ارتقى الإمبراطور أناستاسيوس الأول المتوفى سنة (518 م) العرش في (491 م)، آثر الوقوف إلى جانب سويريوس الأنطاكي المناوئ العنيف للخلقيدونية، لأنه لم يقبل الإيمان الذي حدده مجمع خلقيدونية. وبعدئذ، أصبح سويريوس بطريرك أنطاكية عام (512 م)، حيث حل مكان فلافيان الثاني، الذي كان متذبذبًا بين الخلقيدونيين ومناوئيهم. وبعد ارتقاء سويريوس سدّة البطريركية واجه معارضة بضعة

أساقفة من سورية الجنوبية، خاصة في أفاميا. وكما يقول مؤرخ القرن السادس إيفاغريوس، فإن المعارضة تصاعدت ضد البطريرك الجديد حالما قام بتسليم الرسائل المجمعية إلى الأساقفة الخاضعين لسلطته[15]. ونتيجة لذلك، قام بعض الأساقفة والكهنة من ذوي الآراء اللاهوتية المختلفة بعزل أنفسهم عن سويريوس. ويذكر إيفاغريوس من بين هؤلاء قوزما، أسقف بلدة ابيفانيا، وهي موطن إيفاغريوس ومدينة حماة حاليًا، كما يذكر أيضًا سيفيريان، أسقف أريتوزا (أرتاح) وإبيفانيوس الصوري وأساقفة وكهنة آخرين عارضوا سويريوس، (على سبيل المثال جوليان، أسقف بصرى وبطرس أسقف دمشق) اللذين أجبرا على التخلي عن كنائسهما. إضافة إلى ذلك فصل العديدُ من القساوسةِ من أفاميا أنفسهم أيضًا عن شركة سويريوس[16].

يقول إيفاغريوس، متتبعًا تقدم هذه الأحداث: إن الإمبراطور أناستاسيوس عندما علم بأن قوزما وسيفيريان كانا قد أرسلا رسائل بعزل سويريوس، أمر أشياتيكوس، وهو قائد في فينيقية، لبنان، بطرد هذين الأسقفين، من كرسيهما.

عندما وصل أشياتيكوس إلى الشرق (سورية) وجد أنه كان للأسقفين العديد من الأنصار، وخاصة في المدن الواقعة تحت ولايتهما، وأدرك أنه لم يكن في استطاعته عزلهما دون إراقة دماء. يقول إيفاغريوس: إن أناستاسيوس كان إنسانًا عظيمًا يعمل لخير الإنسانية. ولذلك كتب إلى أشياتيكوس يعلمه بعدم رغبته في تحقيق أي هدف، مهما كان هامًا، بإراقة قطرة دم واحدة[17]. نعلم أيضًا من رسالة سويريوس إلى كبير الأطباء تيوتيكنوس، أن الإمبراطور ورئيس الدواوين كانا قد كتبا إليه ليلغي عزل من يسميهما البطريرك «الذين لا يستحقون أن يسموا أساقفة» في سورية الجنوبية. يجيب سويريوس الإمبراطور قائلاً: «بما أن هذا ما يسرك، فإن غاية القوانين الكنسية هي قبولهما، إن هما أعلنا التوبة بشكل قانوني بشرط أن يجتمع كل الأساقفة الذين عزلوهما معًا وأن يقرروا قبولهما قانـونيًا»[18]. إن ما يقوله سويريوس في الواقع هو أن هذين الأسقفين العاصيين قد عُزلا من قِبَـل

مجمع أساقفة، وبأنه، وفقًا لقوانين الكنيسة، لا مجال لإعادتهما إلى منصبيهما دون مجمع أساقفة. هذا ما يُشير بوضوح إلى أن سويريوس لم يتصرف بشكل تعسفي وبمفرده في عزل الأسقفين. أما فيما إذا كان الموقف المتسامح للبلاط الإمبراطوري قد شجع على صفاقة الأسقفين المتمردين، كما يقول إرنست هونيغمان، فهو أمر لا أهمية له[19]. إن المهم هو فيما إذا كان سويريوس قد أصيب بالخيبة، وبذلك فقد إدراكه فنصب مع بطرس، أسقف أفاميا، كمينًا للرهبان وهم في طريقهم إلى دير القديس سمعان العمودي. إن هونيغمان الذي سرد مطولاً خلفية التوتر بين سويريوس والأساقفة المعارضين له لا يذكر عنفًا أو جريمة من أي نوع كان، بل هو يعتمد، كما تفعل هذه الدراسة على رواية إيفاغريوس، التي لا تـفيد بوجود عنف أو سفك دماء. فما المصدر الذي يروي أحداث المذبحة المزعومة التي دبرها سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي وذهب ضحيتها (350) راهبًا؟. يعلن هونيغمان عن هذا الحادث حين يقول:

> تُعرف الأحداث التي تلت بشكل أساسي من خلال قرارات مجمع القسطنطينية الذي عُـقد في عهد البطريرك مينا عام (536 م)، إذ إنها كانت الوحيدة، بين ما قدم من نبذات إلى مجمع (518 م)، التي حفظت وجرى ذكرها بعد ثمانية عشر عامًا في المجمع. لم يكن المؤلفون الذين قاموا بجمع هذه الوثائق عام (536 م) حريصين على وضع ترتيب زمني واضح متشدد للأحداث. فقد أوردوا بأسلوب عشوائي الأعمال الشائنة لبطرس (أسقف أفاميا)؛ وارتضوا بتلميحات بسيطة فقط. هناك وثيقة أخرى يمكن للمرء أن يرجع تاريخها، بشيء من الاحتمال، إلى خريف عام (517 م) وهي رسالة وجهها رؤساء أديرة سورية الجنوبية ورهبانها إلى البابا هرمزدا[20].

يقول هونيغمان أيضًا: إن هذه الحادثة حصلت قرب قرية كفر كرمين (كابرا كيراميون)، على بعد عشرين كيلومترًا إلى الجنوب من قلعة سمعان في موقع

دير القديس سمعان[21]، بينما تبيِّن الرسالة الموجهة إلى مجمع (518 م) بوضوح أن المكان كان قرية الفخارين. إن ما يقوله هونيغمان هو أن الظروف التي أدت إلى قتل (350) راهبًا معروفة من مصدرين، أحدهما الرسائل المقدمة من سورية الجنوبية إلى مجمع الأساقفة عام (518 م) وما يجول في ذهنه هنا هو رسالة الرهبان من سورية الجنوبية إلى البابا هرمزدا، والآخر هو معارضة كهنة سورية الجنوبية، الذين كانوا خلقيدونيين، لسلطة سويريوس المناوئ لمجمع خلقيدونية ورفضهم الموافقة على إيمانه[22].

قام كاتب معاصر آخر، هو و هـ س فرند، أيضًا بمناقشة معارضة أساقفة سورية الجنوبية لسلطة سويريوس الأنطاكي، لكنه، على خلاف هونيغمان، يعطي الانطباع بأن «سورية الثانية (الجنوبية) كانت، فيما عدا بضعة مراكز منعزلة ولكنها هامة، مثل أفاميا، متحدة ضده»[23]. ولكن الذي يبدو من أقوال إيفاغريوس، إذا فهمناه بشكل صحيح، أن بضعة أساقفة وقساوسة فقط في سورية الجنوبية كانوا يعارضون سلطة سويريوس، بينما وقف السواد الأعظم من الأساقفة في سورية معه. ويمضي فرند، على غرار الكتّاب الآخرين بالاستشهاد بالرسالة الموجهة إلى هرمزدا، وفيها يتهم رهبان سورية الجنوبية سويريوس بقتل (350) منهم، إلا أن فرند لا يقوم بأية محاولة لإثبات مضمونها أو صحتها[24].

من الواضح إذن أن المصادر الخاصة بمقتل هؤلاء الرهبان هي الرسالة الموجهة إلى البابا هرمزدا والرسالة الموجهة إلى المجمع المنعقد عام (518 م). وقد لاحظنا نقاط الخلاف بين الرسالتين وأشرنا إلى تعرضهما للانتقاد. بوسعنا أن نضيف هنا أنه إذا كانت مجموعتان من الرهبان قد كتبتا الرسالتين ووقعتاهما، فإنه من المحتمل إلى حدٍّ كبير، على ما يبدو، أن تكون الرسالتان تنقلان حادثتين مختلفتين عن رهبان قتلوا بتحريض مزعوم من سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي، إحداهما تذكر (350) راهبًا، والأخرى عددًا غير محدد من

الرهبان. إن المراد قوله هو أن المسألة برمتها التي تـنطوي على مقتل رهبان تـفتقر إلى برهان تاريخي مقنع.

يبرز هنا سؤال يحتاج إلى توضيح، عن مصدر رسالة الرهبان من سورية الجنوبية إلى البابا هرمزدا. من المدهش حقًا أن رسالة الرهبان المقدمة إلى مجمع (518 م) ظهرت لأول مرة في مجمع القسطنطينية عام (536 م)، أي بعد ثمانية عشر عامًا من تاريخ إرسالها مع عدم وجود دليل على أن أعضاء هذا المجمع قد تمعنوا بها. كما أنه ليس لدينا أي دليل بأن رسالة الرهبان إلى البابا هرمزدا كانت قد رُفعت إلى مجمع القسطنطينية عام (536 م)، أو حتى إلى أي مجمع آخـر بخصوص هذه المسألة، لا بل لم تُقدم إلى المجمع المنعقد عام (518 م) ذاته لإدانة سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي. والأكثر من ذلك، فإن محرري [الساكروسانكتا كونسيليا] (مجموعة المجامع المقدسة باريس (1671 م)، فيليب لابي وغبرييل كوسارتي لم يدرجا هذه الرسالة بين الوثائق المقدمة إلى مجمع القسطنطينية، بل أدخلاها في القسم المحرر عن حياة البابا هرمزدا في المجلد الرابع من مجموعتهما مع تذييل لسيفيرنيوس بينيوس، الذي كان أول من حرر مخطوط قرارات مجمع القسطنطينية التي اكتشفت عام (1618 م)[25]. يُعلن بينيوس قائلاً: «إنه في هذا الوقت حصلت تلك الأشياء التي يكتبها أمين المكتبة أناستاسيوس عن حياة هرمزدا بهذه العبارات: «كذلك، وللمرة الثانية أرسل (هرمزدا) إينوديوس، إلخ». لا يشرح بينيوس ما «تلك الأشياء»، لكنه يتابع قائلاً: «ما إن حصلت هذه الأشياء، حتى قام سويريوس الأنطاكي وآخرون ممن لا رئيس لهم بالفتك بالشعب الأرثوذكسي وإيذائه كما تظهر الرسالة التالية (الموجهة من الرهبان إلى البابا هرمزدا)»[26]. من الواضح أن ما يقوله بينيوس لا يفيدنا شيئًا، لأنه لا يقدم أية معلومات حول هذه الرسالة ومصدرها أو المخطوط الذي وجده فيها. وبما أن بينيوس ومحرري [الساكروسانكتا كونسيليا] لا يقدّمون دليلاً يدعم وجود رسالة الرهبان إلى البابا هرمزدا، فلا بديل لدينا إلا أن نتهي

إلى الرأي بأن هذه الرسالة عديمة الأساس التاريخي. ومع ذلك فإن محرّرَيْ [الساكروسانكتا كونسيليا] يدرجان في قرارات مجمع القسطنطينية (536) رسالة وجهها البابا هرمزدا إلى الأساقفة ورؤساء الأديرة وكهنة آخرين في سورية الجنوبية، مع ملاحظة هامشية تُشير إلى أن هذه الرسالة تظهر كالرسالة رقم (21) في مخطوط قديم من مخطوطات الفاتيكان جرى استنساخه في روما عام (1591 م)، ولكنهما لا يعلنان هوية المخطوط أو محرره[27]. مما حدا ببعض الكتّاب إلى الافتراض بأنه كان ردًا على الرسالة الموجهة من الرهبان في سورية الجنوبية إلى البابا هرمزدا[28]، ولكن هذا الافتراض يفتقر إلى دليل تاريخي. وسوف نرى بعدئذ أن رسالة البابا هرمزدا هذه لا علاقة لها بالظروف التي تنطوي عليها الرسالة التي كتبها الرهبان من سورية الجنوبية إلى البابا.

لقد أظهرنا حتى الآن أن الاتهامات الموجهة إلى سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي، وأخصّها تهمة قتل (350) راهبًا، تستند بشكل رئيسي إلى الرسالتين اللتين تمت مناقشتهما بينما أثيرت رسالة الرهبان من أفاميا الموجهة إلى مجمع (518 م) في مجمع القسطنطينية في عام (536 م)، أي بعد ثمانية عشر عامًا من كتابتها كما يُزعم. والحقيقة هي أن رسالة الرهبان من سورية الجنوبية إلى البابا هرمزدا لم تُرفع إلى هذا المجمع أو أي مجمع آخر سابق. بل إن أول مرة ظهرت فيه هذه الرسالة هو في [ساكروسانكتا كونسيليا] (مجموعة المجامع المقدسة)، التي نشرت لأول مرة عام (1671 م)[29]. وما عدا ذلك فلا يوجد دليل خارجي يثبت صحة هذه الرسالة.

إن قضية الرسالة المرفوعة إلى مجمع (518 م) مختلفة ولاسيما أنها ظهرت في قرارات مجمع القسطنطينية عام (536 م) مع وثائق أخرى لإدانة سويريوس الأنطاكي وغيره من آباء الكنيسة المناوئين لمجمع خلقيدونية. لذا نجد من المناسب معرفة غرض هذا المجمع وطبيعته، لكي يمكن إثبات مدى صحة الاتهامات الموجهة إلى الآباء المناوئين لمجمع خلقيدونية ومن ثمّ إثبات لا على

صحة هذه الرسالة وحسب، بل على صحة رسائل أخرى أيضًا، وخاصة رسالة الرهبان إلى البابا هرمزدا. وإذا تمّ لنا معرفة ذلك سيصبح من السهولة بيان صحة الادعاءات التي يستند إليها الموارنة وأخصّها تواقيع بعض رؤساء الأديرة التي تذيل هذه الرسائل.

عقد المجمع في أيار وحزيران من عام (536 م)، وأصدر قرارات عديدة شاملة. وأول من حرر هذه القرارات هو سيفيرينوس بينيوس عام (1618 م)، وفق مخطوط موجود الآن في مكتبة هايدلبرغ ويقول المؤرخ الالماني الكاثوليكي شارل جوزيف هيفيلي: «إن هذا المخطوط ناقص في مواضع عديدة و(خاطئ ومتنافر) في مواضع أخرى»[30]. ويضيف هيفيلي قائلاً: «إن العلاّمة اليسوعي فرونتون لي دو اكتشف نصًا أفضل بكثير عام (1618 م)»، لكن هذا النص أيضًا «ترك قدرًا كبيرًا ليلتقطه لابي وهو أحد أعضاء رهبنته ونحن مدينون بالنص الحالي لاجتهاد هذا الأخير»[31].

إن مصدر الرسالة قيد البحث إذ يتألف من فهرسين اكتشفا في أورُبة عام (1618 م) أحدهما ناقص في العديد من المواضع ومتنافر في بعضها الآخر. وقد قام فيليب لابي، وهو كاتب يسوعي من القرن السابع عشر، وبناء على اجتهاده الخاص، بتناول النص الآخر، مقتطفًا منه ما رآه مناسبًا. ومحصّل القول فإن المصدر الأصلي، للمعلومات المتعلقة بالمذبحة، وهو المصدر الذي اعتمد عليه كل من كتبوا حول الموضوع، يعدُّ موضعَ شكٍ إلى حدٍّ كبير.

لقد أظهرنا فيما سبق مدى تجريح الرسالة المقدمة إلى مجمع (518 م). بل إن هذا التجريح سيكون أكثر ضراوة لو وضعنا أحداث هذا المجمع وقرارات مجمع القسطنطينية لعام (536 م) في نصابها التاريخي الصحيح. ولأجل القيام بذلك كان من الضروري التحري باقتضاب عن الأحداث التي جرت في مطلع مجمع خلقيدونية.

إن تعريف الإيمان الذي اجترحه مجمع خلقيدونية عام (451 م) كان مبنيًا على طومس البابا لاون الأول. وقد خلق هذا التعريف المزيدَ من الشقاق وسوء النية والتنافر في الكنيسة. ومما زاد من حدة هذا الشقاق أن الأباطرة البيزنطيين والدولة البيزنطية تدخلوا في هذه القضية اللاهوتية المتفجرة إلى حد كبير. ففي عام (482 م) أصدر الإمبراطور زينون الهينوتيكون (قرار التوحيد) محاولةً منه في مصالحة الخلقيدونيين مع اللاخلقيدونيين. ومع أن الهينوتيكون لم يدن صراحة مجمع خلقيدونية، إلا أنه في فحواه كان مناهضًا الإيمان الذي حدده ذلك المجمع. ولما كان الهينوتيكون قد طُرح ونُشر بناء على أمر أكاكيوس (اقاق)، بطريرك القسطنطينية، فقد خلَّف صدعًا بين كنائس روما والقسطنطينية. وبالرغم من أن بعض الآباء المصريين لم يرضهم الهينوتيكون تمامًا، لأنه لم يحتو على إدانة صريحة لمجمع خلقيدونية إلا أن غالبية الآباء الذين رفضوا صيغة الإيمان التي حددها مجمع خلقيدونية قبلوه على أنه يضم الإيمان الأرثوذكسي الصحيح[32]. وفي عام (491 م) توفي زينون وفي (10) نيسان من ذلك العام ارتقى أنستاسيوس الأول العرش. كان أنستاسيوس مناوئًا لمجمع خلقيدونية ومتعاطفًا مع آباء الكنيسة الذين رفضوا المجمع[33]. إلا أن وضع المناوئين لمجمع خلقيدونية ساء جدًا عندما خلف يوسطين الأول أنستاسيوس على العرش عام (518 م). كان الإمبراطور الجديد لاتينيًا ومؤمنًا عنيدًا بمجمع خلقيدونية. كان أميًا ومن المرجَّح أنه لم تكن لديه معرفة صحيحة بقضايا زمانه اللاهوتية المعقدة[34]. واعتقادًا منه بأن وحدة الإمبراطورية كانت تعتمد على وحدة الكنائس، قرر يوسطين أن يجعل من تعريف مجمع خلقيدونية للإيمان إيمان الإمبراطورية جمعاء. ولتحقيق هذه الغاية قام بشن أعنف اضطهاد ضد الذين رفضوا مجمع خلقيدونية. وكان أحد ضحاياه سويريوس، بطريرك أنطاكية الذي بارح كرسيه عام (518 م) بعد أن هدده يوسطين بقطع لسانه، وذهب للعيش في مصر، واستمر هناك في إدارة ذلك الجزء من كنيسة أنطاكية

التي ظلت مخلصة له حتى وفاته عام (538 م)[35].

وما إن أرغم سويريوس على مبارحة كرسيه، حتى بدأ أعداؤه، بتشجيع إمبراطور مليء بالحقد، بصب جام غضبهم عليه وعلى أعوانه بقصد تحطيمهم وتحطيم كنيستهم. وفي عام (518 م) التأم عددٌ من المجالس والمجامع الكنسية في سورية والقسطنطينية لإدانة آباء الكنيسة المناوئين لمجمع خلقيدونية، وخاصة سويريوس الأنطاكي، بطرس الأفامي وأنتيموس بطريرك القسطنطينية والناسك زعورا. وكان أحد هذه المجامع مجمعًا محليًا عُقد في صور في (16) أيلول، عام (518 م). كما عقد أساقفة من سورية الجنوبية مجمعًا آخر برئاسة الأسقف قورش مريمنا عام (518 م)[36]. كتب هؤلاء الأساقفة رسالة إلى يوحنا الثاني الكابدوكي، بطريرك القسطنطينية مخاطبين إياه على أنه «البطريرك المسكوني» ومعبرين عن فرحهم بأن إمبراطورًا أرثوذكسيًا تسلم مقاليد الحكم. كما أنهم يعلنون في هذه الرسالة عن تأييدهم للمجمع الذي كان البطريرك يوحنا قد عقده في القسطنطينية في نفس العام (518 م)، ويدينون سويريوس الأنطاكي وشركاءه. وقد أرفق الأساقفة رسالتهم الموجهة إلى البطريرك برسالة أخرى كانوا قد تلقوها من بعض الأساقفة من مقاطعة أفاميا يتهمون فيها الأساقفة سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي بقتل رهبان، لكن دون تحديد عددهم. وهذه هي الرسالة التي أطلقنا عليها رسالة الرهبان إلى مجمع (518 م)[37]. كما أن البطريرك يوحنا الكابادوكي المذكور آنفًا دعا إلى عقد مجمع ثالث في القسطنطينية في (20) تموز (518 م)، وضم ثلاثة وأربعين أو أربعة وأربعين أسقفًا[38]. كان مجمعًا هامًا؛ لأنه التأم في العاصمة، ولأن المجمع الذي انعقد في سورية الجنوبية قدم إليه وثائق من ضمنها رسالة الأساقفة من أفاميا التي تتهم سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي بقتل الرهبان. إلا أنه من الغريب ألا يحضر يوحنا الثاني الكابادوكي، بطريرك القسطنطينية هذا المجمع الذي كان هو قد دعا إلى انعقاده، لكنه وجه إليه رسالة فقط. كان يوحنا انتهازيًا، ففي

عهد الإمبراطور أنستاسيوس أوحى لسويريوس الأنطاكي الانطباع بأنه كان، كما يكتب سويريوس في إحدى رسائله «يميل إلى الآراء الصائبة ويحمل بعض الآمال المرضية للأرثوذكس»، لكنه ظهر بعدئذ بأنه رجل عديم الضمير بل أكثر رغبة، على حد تعبير سويريوس الأنطاكي في تبني موقف متوسط خادع محتذيًا خطة سلفه طيمثاوس في رسائله المجمعية[39]. ومهما تكن المبررات التي أوردها سويريوس الأنطاكي دفاعًا عن نفسه فقد اشمئز منه أعضاء مجمع عام (518 م)[40]. ولكن ما يضفي على غاية هذا المجمع الكثير من الشك هو أن يوحنا، بطريرك القسطنطينية، لم يحضر هذا المجمع الذي هو نفسه دعا إلى انعقاده، وأنه هو نفسه قام بإدانة سويريوس الأنطاكي حماية لمنصبه.

فضلاً على ذلك فإن مناقشة قرارات مجمع (518 م) لم تتم حتى عام (536 م) عندما التأم مجمع مماثل لإدانة سويريوس الأنطاكي نفسه[41]. من الغريب جدًا أن تكون الوثائق المقدمة إلى مجمع (536 م) ومن ضمنها الرسالة التي وجهها الرهبان من أفاميا (بمن فيهم إسكندر، الذي ينصّب نفسه رئيسًا لدير مارون) إلى مجمع الأساقفة الذي اجتمع في سورية الجنوبية في عام (518 م) قد بعثت إلى النور فقط بعد ثمانية عشر عامًا في المجمع المنعقد عام (536 م). بل من الغرابة بمكان أن الجرائم المنكرة المنسوبة إلى سويريوس الأنطاكي قد فاتت انتباه الناس والكهنة خلال هذه السنوات. إذ لا دليل هناك على وجود شكوى قدمت ضد سويريوس الأنطاكي سوى رسالتين إحداهما موجهة إلى مجمع (518 م)، والأخرى إلى البابا هرمزدا والتي لم يكن المجمع المنعقد عام (536 م) على معرفة بها. فما دام الدليل الذي يستشهد به الموارنة المعاصرون يرقى في تاريخه إلى هذا المجمع، فمن الضروري معرفة ظروف المجمع ومجرياته والأدلة المقدمة إليه، وخاصة الرسائل التي يستخدمها الموارنة للدفاع عن تمسكهم بالإيمان الخلقيدوني، وهذا ما يحتاج إلى شيء من الإيضاح.

عندما صار يوسطنيان الأول إمبراطورًا عام (527 م)، اهتم، على غرار

خاله يوسطين قبله، بمصالحة الخلقيدونيين مع معارضيهم لتحقيق السلام والوئام في الإمبراطورية. كان يوسطنيان كخاله خلقيدونيًا، لكن زوجته ثيودورا كانت متمسكة بعقيدة الطبيعة الواحدة ومناوئة لمجمع خلقيدونية، ودعمت آباء الكنيسة المناوئين لمجمع خلقيدونية، ومنهم سويريوس الأنطاكي. كانت ثيودورا هي التي أقنعت الإمبراطور بدعوة سويريوس إلى العاصمة لمناقشة اتحاد الكنيستين[42]. وبذلك كتب يوسطنيان إليه العديد من الرسائل، إلا أن سويريوس أحجم عن السفر إلى القسطنطينية. وفي رسالة سجلها زكريا أسقف مدللي توسلِ البطريرك المسن إلى الإمبراطور أن يتركه وشأنه، لأنه أضحى عجوزًا ضعيفًا يتمنى قضاء بقية أيامه في سلام. وبالرغم من أن الإمبراطور كان قد وعده بحصانة تامة من أعدائه إلا أن سويريوس لم يجد معنى لرحيله إلى العاصمة. ولذلك كتب إلى الإمبراطور بأنه يخشى إن هو ظهر في العاصمة «فسوف يستفز وجوده غضب العديد من الناس ويحتدم غضبهم بسبب هذا القلق التافه كما لو ألهبته جذوة، حيث يزعج هذا الأمر حتى عظمتك أنت ويغضبك نظرًا لعاطفتك نحوي»[43]. لكن الإمبراطور أصرّ على مجيء سويريوس إلى العاصمة. أخيرًا واستجابة لرغبة الإمبراطور، ارتحل سويريوس إلى القسطنطينية ووصلها في وقت ما عام (535 م). وحلّ في القصر الإمبراطوري ضيفًا على الإمبراطور حتى آذار من عام (536 م)[44].

وكما تنبأ سويريوس، فإنه لم يكد يصل إلى القسطنطينية حتى بدأ الأساقفة الخلقيدونيون بالهيجان ضده. أما الشخص الذي أثار هذا الهيجان هو أفرام الآمدي، بطريرك أنطاكية الخلقيدوني السيّئ السمعة الذي كان شديد الاضطهاد لمناوئي مجمع خلقيدونية[45]. كانت لدى أفرام كل الأسباب التي تدعوه إلى التخوف من تطور الأحداث في العاصمة والتي قد تهدد منصبه البطريركي بصورة جدّية. كان إيبفانيوس، بطريرك القسطنطينية الخلقيدوني قد توفي وخلفه أنتيموس، أسقف طرابزون، وهو رجل تقي ذو شخصية عالية

المناقب، استماله سويريوس بما لديه من إقناع إلى جانبه، حتى إنه رفض مجمع خلقيدونية علنًا متقبلاً صيغة طبيعة واحدة متجسدة للوغوس الإلهي لتكون عقيدته[46]. وفي غضون هذا الوقت، كان ثيودوسيوس، وهو رجل علاّمة وتقي قد أضحى بابا الإسكندرية الجديد. وكان ثيودوسيوس أيضًا صديقًا لسويريوس متمسكًا بنفس عقيدة سويريوس. ربما خشي أفـرام من احتمال أن يكسب هذا «المثلث» الكنسي القوي (سويريوس، أنتيموس، وثيودوسيوس) الإمبراطور إلى جانبهم، وخاصة أن الإمبراطورة ثيودورا كانت تؤيدهم وتؤيد صيغة إيمانهم. وبعد أن وجد أفرام نفسه وحيدًا في الحلبة، لم يتطلع إلى أي مؤيد عادي بل نحو مؤيد قوي لمساعدته في تدعيم مركزه، والحؤول دون وقوع أية كارثة مقبلة به وبكرسيه. تطلّع وهو في غمرة هذه الورطة إلى كنيسة روما، التي كانت تـشترك معه في إيمان خلقيدونية، فخطط لدعوة البابا أغابيتس (535-536 م) للمجئ إلى القسطنطينية[74]. وعمد لتنفيذ خطته بإيفاد سرجيوس الراسعيني (رأس العين حاليًا)، وهو علاّمة ذو شخصية أخلاقية مريبة ومن معتنقي مذهب الطبيعة الواحدة، مع أنه كان متعاطفًا مع الخلقيدونيين، مبعوثًا له إلى أغابيتس. وصل سرجيوس روما وسلّم رسالة أفرام إلى أغابيتس، إلا أننا نجهل مضمون الرسالة. وأكبر الظن أنها كانت تحتوي على شرح للوضع في العاصمة، وتستغيث بالبابا للمسارعة إلى القسطنطينية لإنقاذ الوضع. هذا ما تؤكده استجابة أغابيتس الفورية الذي وصل إلى القسطنطينية في آذار من عام (536 م). وبالرجوع إلى رواية زكريا أسقف مدللي (متيلين) يمكننا أن نقرر إن هذا هو السبب الرئيس الذي دفع بأغابيتس لزيارة القسطنطينية. ولكن المؤرخ الألماني الكاثوليكي شارل هيفيلي يرى أن ثيوداتوس ملك القوط الشرقي هو الذي أوفد أغابيتس إلى القسطنطينية لبحث شؤون سياسية مع الإمبراطور[48].

إن وصول أغابيتس إلى العاصمة بدّل الوضع فيها بشكل بالغ الأثر، لأن

المرجح أنه استطاع أن يقنع الإمبراطور المتردد بأن يختار بين خسارة تأييد الكنيسة الغربية بأجمعها له وبين محازبته أعداء مجمع خلقيدونية في الشرق. كان مرد هذا إلى الحقيقة، وهي أن أغابيتس كان يتكلم اللغة (اللاتينية) التي يتكلمها الإمبراطور وأنه كان الكاهن الأعلى في إيطاليا، التي كان الإمبراطور قد احتلها ووضعها تحت سيطرته[49]. ومما لا شك فيه أن أغابيتس وجد من السهولة بمكان التأثير على الإمبراطور واستمالته إلى جانبه. كما أنه رفض الشركة مع سويريوس الأنطاكي وأنتيموس، داعيًا أحدهما بالفاسق والآخر بالأوطاخي بالطبع بغير حق، وبذلك نجح أغابيتس في «تحويل محبة الملك (الإمبراطور) نحوهما ومعاداتهما وتحريضه على طردهما من المدينة»[50]. فما كان من يوسطنيان إلا أن أقال أنتيموس وعيّن مكانه مينا، الذي أصبح بطريرك القسطنطينية في (13) آذار (536 م)[51]. وذهب أغابيتس، تغمره النشوة بالنصر على أعدائه أبعد من ذلك بتحريضه الإمبراطور على اعتقال سويريوس الأنطاكي وأنتيموس وزعورا، وهو ناسك سرياني ومناوئ صلد للخلقيدونية. بيد أن الإمبراطور لم يفعل ذلك لأنه كان قد أعطى الأمان لضيوفه. وأخيرًا انتهت مناورة أغابيتس بموته المفاجئ في آذار عام (536 م)[52]. ومن توّه عاد سويريوس إلى مصر لكنه ظل يتبادل الرسائل فيما يتعلق بالإيمان مع أنتيموس وتيودوسيوس حتى وفاته في (8) شباط (538 م)[53].

6) مجمع القسطنطينية لعام (536 م) ورسالة رهبان سورية الجنوبية إلى البابا هرمزدا

لم تغيّر وفاة البابا أغابيتس الوضع في العاصمة. فقد كان المناوئون لسويريوس الأنطاكي، الذين ناصرهم الإمبراطور، مصمّمين على إدانته وإدانة رفاقه. وفي مطلع أيار من عام (536 م)، اجتمع المجمع في القسطنطينية بأمر من الإمبراطور حضره خصوم سويريوس الأنطاكي وأنصاره فقط، وهما بطرس أسقف أفاميا، والناسك زعورا. عُقدت المحكمة التي كان غرضها الأساسي إدانة القادة «المونوفيزيين» الذين رفضوا مجمع خلقيدونية وفرض الإيمان الخلقيدوني بسلطة إمبراطورية عليهم وعلى كنائسهم. ويلاحظ المستشرق إي أو بروك في هذا الصدد قائلاً: «بكل حقّ، إذا استثنينا العديد من الرسائل التي حررها سويريوس الأنطاكي لا نجد فيما يتعلق بأحداث بطريركيته سوى النزر القليل من تحريضات أعدائه التي قدمت إلى المجمع سنة (536 م)»[1]. وإذا أضفنا إلى هذا القول أن نصوص أعمال مجمع القسطنطينية الذي التأم عام (536 م) كانت ناقصة، متنافرة وخاطئة في العديد من المواضع، وبأن أفضل اختيار لهذه الأعمال قد تُرك لاجتهاد محرّر القرن السابع عشر اليسوعي فيليب لابي الذي التقط منها ما وجده مناسبًا

سندرك عندئذ مدى الشك الذي يحيط بجوهر هذه الأعمال والوثائق التي قدمت إلى هذا المجمع وحوافزها[2].

إن جلّ ما قدم إلى هذا المجمع هو بضعُ وثائق قوامها رسائل يستشهد بها الموارنة للبرهان على أن دير مارون كان قد وجد على الأقل منذ بداية القرن السادس، أن رهبانه كانوا خلقيدونيين. وأكثر هذه الرسائل أهمية هي التي جرى ذكرها سابقًا، والتي رفعها رؤساء الأديرة والرهبان في سورية الجنوبية إلى مجمع (518 م) والتي اتهمت سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي بقتل رهبان من دير يُفترض بأنه دير مارون.

أوردنا سابقًا جزءًا من نص هذه الرسالة مع مناقشة للظروف التي أدت إلى مقتل الرهبان الذي قام به سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي. إن كيفية معالجة مجمع (536 م) لهذه الرسالة مهمةً جدًا، ولاسيما أنها تضمنت دليلاً عارمًا ضد سويريوس الأنطاكي وأحد أساقفته. ومن المدهش أن المجمع الذي افتتح جلساته في (2 أيار 536 م)، لم يناقش هذه الرسالة أو يكترث بها. ولو أن أعضاء المجمع ناقشوا هذه الرسالة مليًا، لكانوا عبروا على الأقل عن صدمة أو أسى بخصوص الرهبان المقتولين. بل ليس هناك من دليل بأنهم أدانوا سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي لتسببهما بقتل هؤلاء الرهبان أو لمناهضتهما إيمان خلقيدونية وطومس لاون. نحن نعلم من الملحق المرفق بالرسالة أن البابا هرمزدا كان قد أدان سويريوس وبطرس بسبب أضاليلهما (أي عقيدتهما الدينية)[3] لا بسبب قتلهما رهبانًا أبرياء ماتوا من أجل إيمان خلقيدونية. غير أن هذا الملحق بالذات قد احتوى على إدانة أساقفة من بعض أصقاع إيطاليا إذ جاء فيه:

> ليست مؤلفات سويريوس الشريرة، والتي تجرأ فيها على شجب إيمان مجمع خلقيدونية المقدس ورسائل لاون الطيب الذكر بكلام تجديفي فحسب، بل تشتمل على إدانات زعورا ومن هم في شركة معه ومع سويريوس أو الذين ظلوا ضالعين في ضلالهما[4].

نعلم من هذا الملحق أن البابا هرمزدا وأساقفة من بعض أقطار إيطاليا لم يحاطوا علمًا بأن مئات من الرهبان في سورية الجنوبية قد قتلوا بتحريض من سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي. وجلّ ما يحتوي عليه الملحق في الحقيقة هو أن سويريوس أدين لمهاجمته مجمع خلقيدونية والرسائل (المقصود بها طومس البابا لاون) في مؤلفاته. إن الإشارة الوحيدة إلى قتل رهبان في سورية في قرارات مجمع القسطنطينية لعام (536 م) هي التي احتوتها رسالة الرهبان لمجمع (518 م). من المدهش حقًا ألا تحظى وثيقة تروي جريمة منكرة كهذه بمناقشة أعضاء المجلس.

أما الوثيقة الأخرى التي يستشهد بها الموارنة لإثبات ادعائهم فهي رسالة رهبان سورية الجنوبية إلى البابا هرمزدا. من المهم الملاحظة أن رسالة الرهبان إلى مجمع (518 م) قد أدرجت في جدول أعمال مجمع القسطنطينية عام (536 م)، بينما لم تدرج فيه الرسالة الموجهة إلى البابا هرمزدا، مع احتوائها على اتهامات مماثلة أخصّها قتل رهبان من سورية الجنوبية. والسؤال هنا هل كانت هذه الرسالة أقل أهمية من تلك الموجهة إلى مجمع (518 م)، أم أن الأمر كان مجرد إهمال أولئك المسؤولين عن تقديم وثائق إلى مجمع القسطنطينية عام (536 م)؟. ومما يستحق الذكر هو أن كلتا الرسالتين كتبهما رهبان من سورية الجنوبية كانوا على ما يظن ضحايا دسائس سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي للقيام بالمذبحة، وأنهما تضمنتا أحداثًا لها نفس الخلفيات والظروف. ومما يبعث على الدهشة أن رسالة الرهبان إلى البابا هرمزدا لم تدرج في مجمع القسطنطينية لعام (536 م) مع أنها كانت موجهة إلى حبر كنيسة روما (أي البابا) والذي كان الرهبان كما يبدو من رسالتهم الموجهة إلى هرمزدا، يجلّونه جدًا. ومما يستوجب الذكر أيضًا أن الموارنة وغير الموارنة من الكتّاب قد أشاروا إلى هذه الرسالة أو استشهدوا بها للبرهان على وجود الطائفة المارونية منذ القرن السادس والطعن بسويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي وإشهارهما كقاتلين ومجرمين عاديين. لذا فإن مصداقية رسالة

الرهبان إلى البابا هرمزدا أمر ذو أهمية كبيرة لا للموارنة والخلقيدونيين وحسب، بل لأولئك السريان الأرثوذكس الذين يعدون سويريوس الأنطاكي قديسًا لا غبار عليه، فهو موضع فخر لهم والمدافع عن «الإيمان الأرثوذكسي للقديس كيرلس الإسكندري»[5]. ولأجل إظهار مدى أهمية هذه الرسالة بالنسبة للموارنة، فقد عمد كاتب ماروني بربطها برسالة الرهبان الموجهة إلى مجمع (518 م) للدلالة على أن الأحداث والظروف في كلا الرسالتين متشابهة، وأن الكهنة الذين وقعوا كلتا الرسالتين كانوا في الغالب موارنة من سورية الجنوبية[6]. إلا أن ما يثير دهشتنا إلى حدٍّ كبير هو أن هذه الرسالة لم تقدم إلى مجمع القسطنطينية عام (536 م) أو تتم مناقشتها فيه.

ومهما يكن من أمر فالذي يظهر أن المجمع لم يكن معنيًا جدًا بقراءة مثل هذه الرسالة، بل إنه لم يستمع إلى قراءة رسالتين من البابا هرمزدا، بناءً على طلب الأساقفة الإيطاليين والشمامسة الرومان حتى الجلسة الخامسة المنعقدة في (4) حزيران. إحداهما مؤرخة في العاشر من شباط، (518 م)، والتي يعتقد بعض الكتّاب خطأً أنها جواب البابا على الرسالة التي يزعم أن الرهبان من سورية الجنوبية قد وجهوها إليه[7]. أما الرسالة الثانية المؤرخة في (26) آذار (521 م)، فهي موجهة إلى إيبفانيوس بطريرك القسطنطينية الجديد تحتوي توجيهات تخصّ معاملة الكنيسة التي «أضلّها» سويريوس الأنطاكي والعمل على مصالحتها[8]. وبأمر من البطريرك مينا، قرأ أمناء سر كنيسته قرارات المجمع الذي عُقد في سورية الجنوبية عام (518 م) والوثائق المتعلقة به. إلا أنه لا وجود لما يدل أن رسالة الرهبان الموجهة إلى البابا هرمزدا قد قُرئت في هذا المجمع. مما يقودنا إلى الاستنتاج بعدم توافر وثيقة أخرى تثبت أصالة هذه الرسالة أو صحتها، وإن علينا أن نعتمد كليًا على البرهان الضمني لنص رسالة الرهبان إلى هرمزدا.

تستهل رسالة الرهبان إلى هرمزدا بالعبارة التالية: «إلى هرمزدا السامي القداسة والتبجيل، بطريرك المسكونة جمعاء»[9]. وأول ما يسترعي الانتباه هو

عدم وجود دليل على أن أي من باباوات روما قد اتخذ يومًا مثل هذا اللقب أو وافق عليه. كان الباباوات قبل القرن السادس يدعون إما بالأساقفة أو بكبار كهنة روما. والحقيقة أن مجمع القسطنطينية عام (536 م) أشار إلى البابا هرمزدا بكونه «المدبر الرسولي»[10]. ولكن إطلاق لقب «بطريرك المسكونة» على هرمزدا يدلّ إما على أن الرهبان كانوا يجهلون الأعراف الكنسية أو أن أحدًا ما دسَّ هذا اللقبِ للبرهان على أنه كانت للبابا السيادة على كل العالم المسيحي. إلا أن هناك دليلاً على أن لقب «بطريرك» كان يستعمل حصرًا لبطريرك أنطاكية، بينما كان لقب بابا يستعمله أساقفة الإسكندرية الأقباط وبعدئذ، في القرن السادس، بدأ أساقفة روما باستعماله اعتباطًا. أما الأساقفة الآخرون، كأساقفة القسطنطينية وأورشليم، فكانوا يدعون فقط برؤساء الأساقفة[11]. هناك دليل أيضًا على أن بطريرك القسطنطينية يوحنا الثاني، الكابادوكي (518-520 م) كان يُخاطب في بداية القرن السادس على أنه بطريرك مسكوني أو بطريرك المسكونة[12]، وأن البابا لاون الأول قد اعترض على هذا اللقب. وحسبما يقول البابا غريغوريوس الكبير والبابا لاون التاسع بأن مجمع خلقيدونية أنعم بلقب البطريرك «المسكوني» على البابا لاون الأول إلا أن البابا وخلفاءه رفضوا هذه التسمية غير المناسبة. ومع أن قرارات مجمع خلقيدونية ورسائل البابا لاون صامتة حول هذه النقطة، فهناك دليل وافر على أن الباباوات الذين خلفوه رفضوا هذه التسمية[13]. كما اعترض باباوات روما أيضًا على استعمال بطريرك القسطنطينية لقب بطريرك المسكونة، وقد احتدم الجدل بشأنه بين كرسي روما وكرسي القسطنطينية.

وفي عام (587 م)، التأم مجمع في القسطنطينية برئاسة يوحنا الصائم، بطريرك القسطنطينية، وأنعم رسميًا بلقب بطريرك المسكونة على بطاركة القسطنطينية. ولكن بيلاجيوس الثاني، بابا روما، اعترض على التئام المجمع دون معرفته وجادل بشأن استعمال بطاركة القسطنطينية لقب «مسكوني». كما أوعز إلى نائبه في القسطنطينية بأن يتوقف عن شركة يوحنا ما لم يتخلَّ عن لقبه. بالطبع

رفض يوحنا التخلي عن لقبه هذا مما حدا ببيلاجيوس بإحالة المسألة إلى بطاركة الإسكندرية وأنطاكية الخلقيدونيين. وفي الوقت نفسه كتب بيلاجيوس رسالة إلى يوحنا قال فيها: إنه ما من بطريرك استعمل في أي وقت من الأوقات «لقبًا تجديفيًا» كهذا[14]. كما اعترض أيضًا خليفته غريغوريوس الأول (590-604 م) على استعمال هذا اللقب. ويروي غريغوريوس بأن البطريرك، يوحنا القسطنطيني سمى نفسه «الأسقف المسكوني»[15] في المجمع المنعقد في القسطنطينية عام (578 م). ثمّ يستشهد البابا بتصريح غريغوريوس، بطريرك أنطاكية الخلقيدوني في ذلك المجمع قائلاً: «نحيطكم علمًا أيها الإخوة أن يوحنا القسطنطيني، كان في مجمع القسطنطينية يتصرّف بكونه مسكونيًا متكبرًا مفسدًا للأخلاق»[16]. أي إنه اغتصب لقب مسكوني. وفي رسالته إلى يوحنا القسطنطيني ذاته، يعترض البابا غريغوريوس الأول مرة أخرى على لقب «مسكوني» فيقول:

> خوّل يسوع القديسَ بطرس السلطة، ومع ذلك لم يُدع بطرس رسولاً مسكونيًا. مع ذلك نجد أن هذا الإنسان القديس، زميلي الكاهن يوحنا، يحاول أن يدعو نفسه بالأسقف المسكوني. إنني مرغم على الصراخ قائلاً: تبًا لهذا الزمان، تبًا لهذا التصرف[17].

تدلّ هذه الشهادات على أنه ليس واحد من أسلاف البابا غريغوريوس استعمل مثل هذا اللقب، وإلا لما اعترض غريغوريوس نفسه عليه بهذه الشدة. والنقطة الأساسية هنا هي أن لقب «بطريرك المسكونة» لم يكن متداولاً أو معروفًا في عام (517 م)، عندما كتبت رسالة الرهبان من سورية الجنوبية إلى البابا هرمزدا، وربما تكون التسمية قد أضيفت في وقت متأخر[18]. وتمضي مقدمة الرسالة فتصف هرمزدا بأنه «مالك كرسي بطرس، هامة الرسل». وهذا واضح في صلب الرسالة حيث يخاطب الرهبان هرمزدا قائلين: «ألا انهض أيها الأب القديس وتعال لإنقاذنا، ثبت عينيك على بطرس هامة الرسل، أنت يا من تحتل كرسيه»[19]. وهنا لا نريد أن نبحث شرعية التقليد البطرسي الذي تلتزمه

كنيسة روما وتاريخيته، ولكن بقدر ما يسعنا تأكيده، فإن تقليد كنيسة أنطاكية يدل على أن القديس بطرس أسس كنيسة أنطاكية وكان أول أسقف لها[20]. ولا أدلّ على ذلك من أن البابا أنوسنت الأول (402-417 م) يقول في رسالته إلى إسكندر بطريرك أنطاكية: إن القديس بطرس، هامة الرسل، كان أول من تبوأ كرسي أنطاكية[21]. وهناك دليل قاطع على أن كنيسة روما تحتفل بتأسيس القديس بطرس لكرسي أنطاكية في (22) شباط من كل عام[22]. فضلاً على ذلك، يبدو من مخطوط سرياني يعود إلى القرن الخامس أو أوائل القرن السادس أن أنطاكية، وسورية، وكيليكية، وغلاطية وحتى بلاد البنط قد تلقت الكهنوت من سمعان كيفا (القديس بطرس)، الذي أرسى أساس الكنيسة وبنى كنيسة في أنطاكية[23]. والأكثر أهمية لما نرمي إليه هو أن ادعاء الرهبان الذين كتبوا الرسالة الموجهة إلى البابا هرمزدا ووقعوها، سواء كانوا موارنة (أي من دير مارون) أم رهبانًا من سورية الجنوبية، بأن البابا هرمزدا كان «المتربع» على كرسي بطرس أو «من يحتل» هذا الكرسي هو ادعاء واهٍ لا يستند إلى أساس تاريخي[24]. لأن الرهبان الذين عاشوا في سورية الجنوبية كانوا بحسب القانون الكنسي خاضعين لسلطة كرسي أنطاكية وبطريركها. بل كان هذا البطريرك أعلى سلطة يتطلع إليها هؤلاء الرهبان مع آلاف الرهبان في الأديرة في جميع أنحاء سورية لأجل القيادة والإرشاد. وليس هناك من دليل على أن هؤلاء الرهبان قد تطلعوا إلى روما أو زعامتها.

قد لا يكون بوسعنا إدراك النيّات الحقيقية لهؤلاء الرهبان، ولكن يمكننا أن نستنتج من هذه القصة أن باباوات روما والبطاركة الموارنة معًا يدّعون بأنهم وحدهم يتربعون على كرسي بطرس[25]. والأكثر من ذلك، فمن غير المحتمل ألا يكون أولئك الرهبان، أو على الأقل بعضٌ منهم، وكذلك رئيسهم، على معرفة بالجدل الذي قام بين روما والقسطنطينية حول القانون الثامن والعشرين لمجمع خلقيدونية، والذي منح كرسي القسطنطينية امتيازات كافية تجعله أكبر منزلة من كرسي روما. ولهذا اعترض البابا لاون الأول على هذه الامتيازات.

وفي رسالته إلى الإمبراطور مرقيان، المؤرخة في (22) أيار (452 م)، كتب: إنّه من غير الممكن أن يستخدم أناطاليوس، بطـريرك القسطنطينية هذه الامتيازات لإلحاق الأذى برؤساء الكنائس الأخرى. ونبّه لاون الإمبـراطور إلى أن امتيازات الكنائس التي «حددتها قـوانين الآباء القديسين والتي أثبتتها مراسيم مجمع نيقية الموقر، يجب ألا تداس ظلمًا أو يصيبها التغيير لمجرد ابتداع آراء جديدة»[26]. كما طلب البابا من الإمبـراطور ألا يؤيد «محاولات أناطاليوس الآثمة التي تشكل خطرًا على الوحدة المسيحية والسلام المسيحي، وأن يكبح رغبته الشريرة إذا ما تمادى بها»[27]. يمكن للمرء أن يعترض بالقول: إن هؤلاء الرهبان (كما يظهر من الرسالة المزعومة الموجهة إلى هرمزدا) كانوا قد أوفدوا أولاً اثنين من الرهبان يدعيان يوحنا وسرجيوس لعرض قضيتهم على الإمبراطور أناستاسيوس. ولما لم يعرهما الإمبراطور انتباهه بل طردهما لم يجد هؤلاء الرهبان جميعًا مناصًا من الالتجاء إلى البابا هرمزدا طلبًا للمساعدة. ومن المهم معرفته هنا هو أن العلاقة بين الإمبراطور أنستاسيوس والبابا هرمزدا كانت متوترة جدًا، كما تدل عليه الرسائل المتبادلة بينهما. كما أن العلاقة بين القسطنطينية وروما كانت بدورها متوترة، ولم تعد إلى طبيعتها إلى أن ارتقى يوسطين الأول العرش عام (518 م). ولما كان يوسطين لاتينيًا ومناصرًا قويًا لمجمع خلقيدونية صمم على المصالحة مع هرمزدا[28].

يضع أحد الكتّاب المعاصرين التماس الرهبان من سورية الجنوبية الموجه إلى هرمزدا في سياق مختلف كليًا لكنه أكثر قابلية للتصديق. يقول بيتر شرانس، الذي أسهب في دراسته لسياسة أنستاسيوس الدينية: إن العلاقات بين سويريوس الأنطاكي وبعض أساقفته كانت متوترة، وإنّ العديد منهم رفضوا قبول سلطته. كما أن الإمبراطور، وإن كان قد انحاز إلى جانب سويريوس لكنه رفض في إحدى المرات استعمال سلطته الإمبراطورية لإرجاع الأساقفة المنشقين، إلى النهج القويم. حاول أنستاسيوس تحسين علاقاته مع

البابا هرمزدا وكان يتوقع وفدًا من روما. إلا أن الجهود الرامية للمصالحة من جانب الإمبراطور لم تغير من موقف سويريوس حيال الأساقفة المنشقين وهذا ما أدى في النهاية إلى اتجاه العديد من الكنسيين من سورية الجنوبية إلى روما وتوقيعهم على (Libellus) وهو اعتراف هرمزدا الإيماني الذي لم يحرم فيه هؤلاء الأساقفة فقط مناوئي مجمع خلقيدونية بل حرموا أيضًا القادة الذين كانت لهم يد في انفصال بطريركية القسطنطينية عن روما[29]. ربما يبدو موقف سويريوس الأنطاكي من الأساقفة المنشقين الذين حاول أن يرجعهم إلى الطاعة عن طريق الصبر وتطبيق القوانين الكنسية على شيء من الصلابة. ولكن الأكثر أهمية هو أن شرانس، الذي كان قد درس الوضع الديني في عهد أنستاسيوس على نحو وافٍ، وبخاصة اهتمام العلاقات المتوترة بين سويريوس الأنطاكي ورهبان وأساقفة سورية الجنوبية لا يُشير أبدًا، بشكل مباشر أو غير مباشر، إلى رسالة الرهبان إلى البابا هرمزدا والتي يتهمون فيها سويريوس وبطرس الأفامي بقتل (350) راهبًا منهم. كما أن المؤرخ أ أ فاسيلييف، الذي أشبع هذا الموضوع درسًا وتمحيصًا لا يذكر أيضًا هذه الرسالة أو محتوياتها[30]. أليس هذا مدعاة للغرابة؟.

أما التفسير الوحيد لصمت هؤلاء الكتّاب بخصوص هذه الرسالة فهو أنهم ربما عدُّوها عرضة لانتقاد شديد حيث لا تستحق الانتباه. والأكثر غرابة من ذلك هو عدم قيام أي كاتب، وخاصة بيتر شرانس بالإشارة إلى أن رهبان سورية الجنوبية قد أرسلوا مبعوثين يدعيان يوحنا وسرجيوس إلى الإمبراطور أناستاسيوس للشكوى من جرائم سويريوس الأنطاكي وأسقفه بطرس المزعومة، أو أن الإمبراطور أهان هذين المبعوثين وطردهما. من المدهش أن تُترك مسألة هامة كهذه دون تدوين رسمي أو سواه ما عدا ورودها في هذه الرسالة. ومما يدعو إلى المزيد من الدهشة أن رسالة «هامة» كهذه قد فاتت انتباه الكتّاب أجمعين منذ عام (517 م) وحتى القرن السابع عشر.

والآن نصل إلى الجزء الحاسم في رسالة الرهبان إلى هرمزدا حيث يدّعي الرهبان الذين وقعوا الرسالة بأنهم هوجموا في الطريق إلى دير القديس سمعان العمودي في أمر يخص الكنيسة. يقول الرهبان:

> هاجمنا سويريوس وبطرس الوقحان في الطريق وقتلا ثلاثمئة وخمسين منا وجرحا آخرين. أما الذين تمكنوا من اللجوء إلى المذبح المقدس فقد ذُبحوا فورًا وأُحرق الدير. هذان الرجلان المتوحشان ذاتهما طردا ليلاً عددًا كبيرًا من الناس الذين أصابهم الرعب، وآخرين استبقوا على حياتهم بدفعهم الفدية، بينما كانا في هذه الأثناء ينهبان الممتلكات الضئيلة للكنيسة[31].

تدل هذه الرسالة على أن سويريوس وبطرس لم يتهما فقط بقتل (350) راهبًا، بل أيضًا بجرح آخرين وحرق الدير وتهديمه. إن الرسالة لا تذكر هذا الدير بالاسم، لكن يظهر من السياق أنه دير القديس سمعان العمودي. فضلاً على ذلك، كما يُزعم، قد تمّ قتل العديد من الرهبان الآخرين الذين تمكنوا من اللجوء إلى المذبح المقدس لذلك الدير. وإذا عدنا إلى رسالة الرهبان إلى مجمع (518 م) نجد أنها تضيف جرائم أخرى منها أن سويريوس وأسقفه بطرس استخدما يهودًا وعوامًا ورهبانًا تحت أمرتهم لمهاجمة الرهبان وقتل بعضهم وأسر البعض الآخر. وبعد تجريدهم من ملابسهم أخذوا باستعراضهم علانية أمام الملأ. (تمَّ الاستشهاد بجزء كبير من هذه الرسالة في الفصل السابق).

هذه «الجرائم» المنسوبة إلى سويريوس الأنطاكي وأسقفه ليست جرائم تافهة. فنحن هنا نواجه عددًا من الجرائم المنكرة ذهب ضحيتها أناس أبرياء إضافة إلى نهب كنائس والقيام بأعمال منافية للأخلاق كاستخدام عاهرات لشبان متهورين من خارج الدير. من الصعب جدًا تصديق أن هذه الجرائم ارتكبتها شخصيات كنسية شهيرة مثل سويريوس وبطرس وفي الوقت

نفسه لم تعر انتباه السكان والسلطات في سورية أو انتباه السلطات المدنية في القسطنطينية. ومما لا سبيل إلى تصديقه أيضًا هو أن هذه الجرائم فاتت انتباه خصوم سويريوس الأنطاكي، أخصهم أعداؤه من الكتّاب والكهنة الخلقيدونيين. والأكثر من ذلك فإنه من المحال التصديق أن يكون سويريوس الأنطاكي قد ذهب إلى القسطنطينية بدعوة من الإمبراطور يوسطنيان الخلقيدوني النزعة ومع ذلك لم يكترث الإمبراطور أو أعداء سويريوس بإثارة موضوع هذه الجرائم أو مواجهته بها، مع أنه مكث أكثر من سنة في القسطنطينية مغادرًا إياها فقط قبل وقت قصير من انعقاد المجمع في تلك المدينة عام (536 م)[32]. والأمر الذي لا يمكن تصديقه أكثر من ذلك هو أن الإمبراطور يوسطنيان الذي دعا سويريوس إلى العاصمة لمناقشة وحدة الكنائس، لم يكن يدري أن يدي هذا البطريرك المسن كانتا ملطختين بدماء بريئة. إلا أن هناك دليلاً أن الإمبراطور، ولأسباب عقائدية دينية بحتة، نشر في السادس من آب (536 م)، مرسومًا عامًا (مرسومه الجديد الثاني والأربعين) يدين فيه سويريوس، وأنتيموس، وبطرس الأفامي وزعورا، ويعرضهم وأنصارهم لأقصى العقوبات. إضافة إلى ذلك، أمر الإمبراطور بأن يقوم كل من اقتنى كتب سويريوس الأنطاكي بإحراقها. كما أمر بمصادرة منزل ومقتنيات كل من استقبل سويريوس، وأنتيموس، وزعورا وبطرس أو أنصارهم في منزله وتسليمها إلى الكنيسة[33]. من الغريب جدًا أن يغفل الإمبراطور الذي أطلق مثل هذا الحكم القاسي على سويريوس وبطرس الأفامي الإشارة إلى الجرائم الفظيعة التي يُـزعم بأنهما قد ارتكباها.

إن السؤال الآخر الذي يتبادر إلى الذهن هو كيف يمكن لجرائم منكرة كهذه أن تغرب عن بال المؤرخ إيفاغريوس. يعدُّ إيفاغريوس ذا أهمية كبرى فيما يخصّ موضوعنا لعدة أسباب. فقد كان سريانيًا ومن أهالي إبيفانيا (حماة حاليًا في سورية) وهي غير بعيدة عن أفاميا، كرسي بطرس الأسقفي. بعبارة أخرى إن

إيفاغريوس وُلد وترعرع في سورية الجنوبية حيث عاش مارون. وفي أيام شبابه زار إيفاغريوس أفاميا في صحبة أبويه لمشاهدة عرض خشبة الصليب المقدس. كان يعرف أنطاكية جيدًا كما زار القسطنطينية. من ناحية المهنة كان محاميًا ومن الناحية العقائدية كان خلقيدونيًا، ولم يكن بحال من الأحوال متعاطفًا مع سويريوس الأنطاكي ومن هم من عقيدته[34]. عاش إيفاغريوس في الواقع في فترة قريبة جدًا من مسرح الأحداث في سورية عندما كان سويريوس بطريركًا لأنطاكية (512-518 م). وكان مولده عام (536 م)، وهو العام نفسه الذي أعلن فيه المجمع المنعقد في القسطنطينية إدانة سويريوس وبطرس الأفامي، وإحراق مؤلفات سويريوس. نعلم من تاريخ إيفاغريوس أنه بدأ كتابته عام (593 م) حيث كان هناك العديد من الناس في زمنه الذين شهدوا تعاقب الأحداث في سورية منذ الزمن الذي كان فيه سويريوس بطريرك أنطاكية على قيد الحياة. يقول إيفاغريوس في العديد من المواضع: إنه تلقى معلوماته كما «نقلت إلينا من آبائنا» أو «نقلت إلينا ممن جعلوها محط انتباه»[35]. لذا يبدو أن هناك ما يدفع على الاعتقاد بأن إيفاغريوس هو مؤرخ معقول الكلام حي الضمير.

بحث إيفاغريوس في ارتقاء سويريوس السدة البطريركية والتوتر الذي نشب نتيجة للاختلافات الحاصلة بينه وبين بعض الأساقفة الخاضعين لسلطته حول مجمع خلقيدونية. كتب سويريوس وفقًا للقانون الكنسي ما كان يدعى آنئذ برسائل «مجمعية» أو «تنصيبية» (مماثلة لخطاب التتويج الملكي) إلى سائر أساقفته طالبًا منهم الامتثال لعقيدته المخالفة لعقيدة خلقيدونية. ويقول إيفاغريوس في هذا الصدد: إن بعض الأساقفة الخاضعين لأنطاكية أرغموا على الامتثال كمارينوس أسقف بيروت؛ كما «وافق آخرون بالقوة والإكراه على رسائل سويريوس المجمعية»[36]. ويستمر إيفاغريوس قائلاً: «إن أساقفة آخرين، بعد أن أدلوا بموافقتهم بالإكراه، «سحبوها» ومن

بينهم الأساقفة الخاضعون لأبرشية أفاميا»[37]. أما الآخرون الذين اختلفوا مع سويريوس فقد تخلوا عن كنائسهم (جوليان أسقف بصرى، على سبيل المثال، وبطرس الدمشقي)[38]. هنا نجد إيفاغريوس يستعمل تعابير «القوة والإكراه» بكونها استخدمت لحمل الأساقفة على الإذعان للرسائل المجمعية التي وجهها البطريرك، لكنه لا يُشير أبدًا إلى استعمال العنف الجسدي أو إلى إراقة الدماء. ومع ذلك يحاول الكاتب المعاصر كلانفيل داوني، الذي يستشهد بإيفاغريوس بهذا الخصوص، بقوله: إنه يظهر أن إيفاغريوس كان يعني بتعبيري «القوة» و«الإكراه» العنف الجسدي، بالرغم من أن نصه يبدو بأنه ينطوي على استعمال التعبير (biai kai anagkei). إن داوني في قوله: «إن هناك سببًا وجيهًا يدعو إلى الاعتقاد بأن سويريوس وأتباعه قد استخدموا العنف الجسدي ضد مناوئيهم»[39]، يبدو مغاليًا في وصف حقيقة الوضع. أليس من الغريب أن إيفاغريوس الذي اتهم سويريوس الأنطاكي باستعمال القوة والإكراه ضد معارضيه، لم يذكر شيئًا عن دور سويريوس في مقتل ثلاثمئة وخمسين راهبًا؟. وأكثر من ذلك ليس لدينا دليل على أن من شهدوا هذه المجزرة، أو على الأقل سمعوا بها قد نقلوها إلى أبنائهم وأحفادهم. بل لم يقم، في الواقع أي مؤرخ كنسي أبدًا وخاصة ثيوفانس، الذي لم يكن متعاطفًا مع سويريوس، بذكر هذه المذبحة. من المعروف تاريخيًا أن خبر هذه المجزرة أثير لأول مرة في أواخر القرن السابع عشر، عندما بدأ بعض الكتّاب بالإشارة إليها. حتى العلاّمة يوسف السمعاني (1688-1768 م)، وهو خلقيدوني صلب وأسقف ماروني، وهو من يصفه الكاتب الماروني رشيد الشرتوني بـ «سلطان العلماء» كان صامتًا على ما يظهر عن هذه المسألة[40]. فضلاً على ذلك، لا يمكننا أن نغفل رأي الكاتب الكاثوليكي السرياني المطران إقليميس يوسف داود الذي يصف سويريوس الأنطاكي بـ «الملحد سيئ السمعة»[41]. فقد ذكر داود بالفعل رسالة الرهبان الموجهة إلى هرمزدا مرة واحدة فقط.

ولم يـشر إلى مقتل (350) راهبًا. والحقيقة أن داود يورد جزءًا من الرسالة فقط لغرض تفنيدها[42]. ومهما يكن من أمر فإن البطريرك إسطفان الدويهي المتوفى سنة (1704 م) كان أحد أوائل الكتّاب الذين استشهدوا بهذه الرسالة للبرهان على أن دير مارون كان موجودًا منذ القرن الخامس وبأن قاطني الدير اضطهدوا بسبب دفاعهم عن «المجمع المقدس»[43]، ويعني به مجمع خلقيدونية. هناك كاتب آخر من أوائل من أشاروا إلى المذبحة المزعومة لهؤلاء الرهبان وهو المؤرخ الإنغليزي أدوارد جيبون (173-1794 م) الذي كتب عن أسباب سقوط الإمبراطورية البيزنطينية[44]. يقول جيبون: إن «طاغية سورية، (يعني سويريوس)، قد فرض عقيدته بالقوة وكان حكمه ملطخًا بدم ثلاثمئة وخمسين راهبًا، قتلوا من دون استفزاز أو مقاومة تحت أسوار أفاميا». إن جيبون لا يقدم مصدرًا لقوله هذا لكن محرره يحيلنا إلى رسالة رهبان سورية الجنوبية الموجهة إلى البابا هرمزدا[45]. وبما أن جيبون لا يُضيف أية معلومات حول هذه القضية لذا كان من الصعب قبول قوله. وبالرغم مما أعلنه جيبون لم يقم أي كاتب في الغرب بتحليل ونقد مصدر هذه المذبحة المزعومة وظروفها كما روتها الرسالة. غير أن بعض كتّاب معاصرين كإرنست هونيغمان، روبرت س كروفود، وهـ س فرند، فرنسيس دفورنيك وغيرهم أشاروا إلى الرسالة والحادثة المزعومة، ولكن من دون دراستها موضوعيًا أو الاعتراض على صحتها[46].

7) الموارنة والقديس سمعان العمودي

يصرّ الموارنة على أن الرسالة التي كتبها الرهبان من دير مار مارون إلى البابا هرمزدا تفيد بأنهم لم يكونوا موارنة فقط، بل خلقيدونيين أيضًا فقدوا (350) من رهبانهم لاعتناقهم الإيمان الخلقيدوني. فقد جاء في هذه الرسالة، أن هؤلاء الرهبان فقدوا حياتهم بينما كانوا في الطريق إلى دير القديس سمعان العمودي في مهمة كنسيّة. هذا ما يدل على أن سمعان العمودي، ورهبان ديره كانوا خلقيدونيين مثلهم، وإلا ما كانوا ليزوروا هذا الدير. هذه بالتأكيد قضية معقدة تتطلب المزيد من الاستقراء والإثبات.

يجب أن نعلم منذ البداية بأن الخلقيدونيين ومعارضيهم ادعوا معًا بأن القديس سمعان العمودي كان على معتقدهم. في هذا الصدد يقول الكاتب شارل س توري، الذي قام بنشر رسائل سمعان العمودي والتعليق عليها: إن هذا الرجل القديس كان خلقيدونيًا. ويصل شارل توري إلى هذه النتيجة، باستبعاد

الدليل، الذي يقدمه المناوئون للخلقيدونية دون سبب مبرر، للبرهان على أن القديس سمعان كان قد أدان وحرم مجمع خلقيدونية وطومس لاون. ولكن تفسير توري لإثبات وجهة نظره هو تفسير واه[1].

إن توري مصيب بقوله: إن إيفاغريوس أدرج في مؤلفاته رسالة من القديس سمعان إلى الإمبراطور البيزنطي لاون يؤيد فيها مجمع خلقيدونية. يقول إيفاغريوس أن في حوزته النص الكامل لرسالة القديس سمعان، إلا أنه لم يذكر منها سوى مقتطفات، لأنه رآها طويلة جدًا حيث يصعب سردها كلها في تاريخه[2]. إلا أن المناوئين للخلقيدونية استطاعوا تقديم رسالة من القديس سمعان نفسه موجهة إلى الإمبراطور لاون، تدين عقيدة مجمع خلقيدونية. في الحقيقة، نشر توري نفسه النص السرياني للرسالة الثانية مع ترجمة إنغليزية[3]، إلا أنه سرعان ما شجبها، كما شجب رسالتين أخريين، لأنه كما يدعي كانتا «من عمل أحد المتحزّبين المغالين جرى تداولهما لتكونا سلاحًا بيد الجماعة المونوفيزية»[4]. وقد اعتمد في حكمه على ما كتب في أول الرسالة من شرح للظروف التي كتبت فيها. وبحسب ما تورده الحاشية في أول الرسالة أن ثيودوريطس، أسقف قورش، ذهب لزيارة القديس سمعان لكي يقنعه بتأييد مجمع خلقيدونية. لكن القديس سمعان رفض توسلات ثيودوريطس، بل كتب رسالة إلى الإمبراطور لاون يدين فيها مجمع خلقيدونية[5]. يروي المؤرخ السرياني ميخائيل الكبير بطريرك أنطاكية الحادثة نفسها، اعتمادًا على روايات مؤرخين سبقوه. فيقول: إن ثيودوريطس عند مروره بمحل إقامة القديس سمعان، قام بزيارته لكي يقنعه بالاعتراف بعقيدة الطبيعتين في المسيح. ويردف ميخائيل الكبير قائلاً: «لهذا فإن الموالين الخلقيدونيين نشروا شائعة بأن القديس سمعان كان قد قبل عقيدتهم» لكنه يُضيف أن القديس سمعان رفض قبول قرارات هذا المجمع، «كما هو واضح من رسالته الموَجهة إلى الإمبراطور لاون»[6]. كان على شارل توري أن يدرك أن ما جاء في بداية هذه الرسالة قد كتبه أحد النسّاخ الذي كان مؤيدًا لمجمع خلقيدونية، وأن الكتابة لا

علاقة لها بالرسالة التي تعبر عن رفض القديس سمعان لمجمع خلقيدونية. من الممكن أنه لم تتوافر لتوري في الوقت الذي كان يكتب فيه مصادر أخرى تبرهن على أن القديس سمعان لم يكن خلقيدونيًا. لكن المصادر المارونية تؤيد أن القديس سمعان لم يكن خلقيدونيًا.

هناك سيرتان سريانيتان للقديس سمعان العمودي ذكرناهما سابقًا: إحداهما نشرها الأب بول بيجان وترجمها إلى الإنغليزية الأب فريدريك لينت؛ أما الأخرى، ليست معروفة في الغرب، كتبها مارقولون، تلميذ القديس سمعان. توجد نسخة منها في مكتبة البطريركية السريانية الأرثوذكسية في دمشق(7). في هذه السيرة، يروي مارقولون حادثة امتدح فيها القديس سمعان قداسة برصوم رئيس النسّاك السريان في الشرق، وهو مؤيد صلب لديوسقوروس الإسكندري في مجمع أفسس الثاني لعام (449 م)، ومناوئ كبير لمجمع خلقيدونية(8). يقول مارقولون: إن القديس برصوم الطاهر المختار رغب في زيارة أورشليم للمرة الثانية، وإن القديس سمعان تنبأ بهذه الزيارة بوحي إلهي. ففي إحدى المرات رأى القديس سمعان رؤيا بأن برصوم كان قائمًا لزيارته فروى هذه الرؤيا للناس الذين كانوا في حضرته. ولما وصل برصوم إلى مقاطعة أفاميا رأى سمعان العمودي رؤيا أخرى، وأخبر الحاضرين بأنه إذا أراد أحد الحصول على بركة ذاك الرجل البار، فلينتظر لأنه سيكون هنا في غضون ثلاثة أيام. لا بل صرخ القديس سمعان بصوت عال «إن رغب أحدٌ في تلقي بركة المختار من الله، برصوم، فلينتظر حتى الساعة الثالثة من النهار وهو وقت وصوله»(9). وفي الوقت المتنبأ به بالضبط، وصل برصوم الجليل إلى صومعة القديس سمعان. وعندما رآه القديس سمعان يدخل الصومعة، بسط يديه وقال: «ادخل بسلام يا خادم الله الحي، مبارك هو مقدمك وشكرًا للمسيح الذي أصغى إلى ابتهالاتي وأهلني أنا الخاطئ لرؤيتك»(10). ثم حيًا القديس سمعان برصوم بفرح، مقبلاً جبهته وعينيه، وهو يسبح الله.

للبرهان على صحة هذه القصة، لابد لنا من الإشارة إلى تقليد الكنيسة المارونية

وطقوسها، التي يؤكد كتّابها أن القديس سمعان كان خلقيدونيًا، ويزعمون بأن (350) من رهبانهم قد قتلوا بسبب إيمان هذا المجمع وهم في الطريق لزيارة دير القديس سمعان. فقد جاء في فنقيث (كتاب صلوات) ماروني، نشر في روما في صلاة للمساء التي تُتلى عادة في عيد القديس سمعان العمودي كما يلي:

هذا هو سمعان الذي أبعد هرطقات باطلة عن قطيعه وأبان بهتانها.
هذا هو الذي رغب في لقاء القديس برصوم عندما جاء لرؤيته متنبئًا بزيارته قبل ثلاثة أيام من وصوله[11].

يتفق هذا الاستشهاد مع القصة التي رواها مارقولون تلميذ القديس سمعان. والدليل الآخر الذي يعزز الرأي بأن القديس سمعان لم يكن خلقيدونيًا فهو اعتبار الكنيسة المارونية برصوم هذا قديسًا. لأن تقاويم الأعياد في الكنيسة المارونية، سواء كانت على شكل مخطوط أم منشورة في روما منذ القرن السادس عشر تعيّن الثالث من شباط عيدًا تذكاريًا للقديس برصوم[12]. هذا هو اليوم الذي تحيي فيه الكنيسة السريانية الأرثوذكسية ذكرى هذا القديس نفسه. ومما هو أبعد من ذلك، أن اسم برصوم مدرج أيضًا بين أسماء القديسين النسّاك في كتاب الليتورجيات المنشور في روما عام (1594 م)[13]. نستدل من هذا أن الكنيسة المارونية، التي تجل برصوم، وهو مناوئ كبير لمجمع خلقيدونية، تروي قصة زيارته للقديس سمعان العمودي، وأن القديس سمعان قد تنبأ بهذه الزيارة بوحي إلهي قبل ثلاثة أيام من حصولها. ومع ذلك، يصرّ بعض الموارنة بأن سمعان العمودي كان خلقيدونيًا. لإنه مما لا يحتمل التصديق أن يرحب القديس سمعان، إن كان خلقيدونيًا، ترحيبًا حارًا بشخص معروف بعدائه لمجمع خلقيدونية. إن المراد قوله هو أن الكنيسة المارونية منذ البداية قد بجلت برصوم وعدّته قديسًا، بينما يتهم الموارنة في الوقت نفسه سويريوس الأنطاكي بالتخطيط لقتل (350) راهبًا من دير مارون. هذا أمر غير معقول لأن سويريوس وبرصوم كانا ينتميان إلى الكنيسة نفسه ويعترفان بالإيمان نفسه، وكانا مناوئين شديدين لمجمع خلقيدونية.

تدل الحقيقة التاريخية على أن دير القديس سمعان العمودي كان خاضعًا لسلطة سويريوس الأنطاكي وأن سويريوس ورهبان القديس سمعان كانوا من الإيمان نفسه. هذا ما تؤيده الرسالة التي وجهها سويريوس إلى رئيس دير السيد القديس سمعان بشأن انتهاك الأسقف نونوس للقوانين الكنسية. يُـقال: إن نونوس قد مارس «السيمونية» أي «المتاجرة بالمناصب الكنسية لقاء المال»، وهو ما دفع بطريركه سويريوس إلى عقد مجمع محلي للنظر في قضيته. استدعى البطريرك نونوس مرارًا، إلا أن نونوس تجاهل مذكرات الحضور. وأخيرًا عندما عرض عليه البطريرك مهلة عشرة أيام ثم ضاعفها للحضور أجاب نونوس بواسطة رئيس دير القديس سمعان، طالبًا ألا يسمح لأي من الكهنة الذين كانوا قد رسموا نتيجة لمتاجرته بالمناصب الكنسية بحضور محاكمته. ولابد أن البطريرك سويريوس أدرك موقفه بأنه عصيان لسلطة الكنيسة، ولذلك أحال القضية إلى السلطات المدنية في أنطاكية. وفي غضون هذا الوقت، كان سويريوس يرجو إقناع نونوس بالمثول أمام مجمع الأساقفة لمحاكمته وفقًا للقانون الكنسي، وعالج هذه القضية بأكبر قدر من الأناة والفهم. لا بل أوفد شماسه أوسابيوس إلى دير القديس سمعان لكي يحث رئيس الدير، ليسرع في إرسال نونوس إلى أنطاكية، لأن الأساقفة الذين اجتمعوا في تلك المدينة لم يعد بمقدورهم الانتظار مدة أطول وكان عليهم العودة إلى أبرشياتهم[14].

لو أن دير القديس سمعان لم يكن خاضعًا لسلطة سويريوس ولو أن رئيسه لم يشاركه في إيمانه، لما كانت هناك حاجة لهذا الاتصال بين سويريوس ورئيس دير القديس سمعان العمودي. ولم تكن هناك حاجة أيضًا لأن يقنع سويريوس رئيس الدير، لا بل أن يرسل شماسه إلى الدير، للإيعاز لنونوس بالمثول أمام مجمع الأساقفة من أجل محاكمته. إضافة إلى ذلك، لا مبرر للترنيمة المطولة التي كتبها سويريوس في امتداح فضائل القديس سمعان. ففي نهاية هذه الترنيمة، يتضرع سويريوس إلى المخلّص مستغيثًا بصلوات القديس سمعان أن يسبغ الرحمة

على المؤمنين به[15]. وقد أضافت كنيسة أنطاكية السريانية اعترافًا منها بالإيمان العقائدي للقديس سمعان، أي طبيعة متجسدة واحدة للوغوس الإلهي، في عهد سويريوس، اسم سمعان إلى (سفر الحياة) وهي تحتفل حتى هذا اليوم بذكراه[16]. كما ألّف أبٌ ذائع الصيت من آباء الكنيسة السريانية، هو يعقوب السروجي المتوفى سنة (521 م)، نشيدًا في مديح حياة القديس سمعان النسكية. بل إن الراهب العالم السرياني يشوع الباسبريني المتوفى سنة (1492 م)، كتب صلاة استعطافية في إحياء ذكراه[17]. يروي ديونيسيوس التلمحري بطريرك أنطاكية حادثة ذات مغزى كبير تعود إلى أوائل القرن السابع تؤيد حقيقة احتفال كنيسة أنطاكية السريانية بذكرى القديس سمعان العمودي واعتباره أحد قديسيها. يقول التلمحري: إن عصبة من البدو هاجمت المؤمنين وهم يحتفلون بذكرى القديس سمعان في ديره، فقتلت بعضهم، ونهبت الدير مما جعل العديد من المسيحيين يشكّون في جدوى إيمانهم. وفي غمرة حيرتهم، تساءل المحتفون عن سبب حلول مثل هذه النائبة بهم، وخاصة في أثناء الاحتفال بإحياء ذكرى القديس سمعان[18]. يعلق التلمحري قائلاً: «إنهم لم يفهموا أن الاحتفال بذكرى القديسين في العهود الباكرة، وخاصة بالقديس الذائع الصيت سمعان، كان يجري بتسبيح روحي تام، بترتيل الترانيم وقراءة الكتب المقدسة لا بممارسة متع وعادات نابية انغمس بها الناس، من أكل وشرب ورقص مستهجن وسلوك منافٍ للآداب، لإثارة غضب الله، الذي سمح بحصول هذه المصيبة لتأديبهم»[19].

صحيح أن القطاع اليوناني الخلقيدوني من كنيسة أنطاكية قد احتفى أيضًا بذكرى القديس سمعان وعدَّه في قديسي هذه الكنيسة. إلا أنه فعل ذلك لأنه ورث هذا التقليد عن سويريوس، تمامًا كما ورث من الكنيسة تقليد تلاوة قانون الإيمان النيقاوي من بطريرك آخر لأنطاكية، هو بطرس القصَّار (471-488 م)، الذي كان متمسكًا، على غرار سويريوس، بصيغة القديس كيرلس الإسكندري في الإيمان وهي، طبيعة واحدة متجسدة للوغوس الإلهي، وكان مناوئًا لمجمع

خلقيدونية[20]. هنا لا نجد مندوحة من أن نلفت انتباه كنيسة روما والكنائس الشرقية التابعة لها بأن صيغة الإيمان هذه قد أيدها القانون الخامس من مجمع لاتران المنعقد عام (649 م) برئاسة البابا مارتن الأول بكونها تتضمن إيمان الآباء الأطهار الحقيقي المستقيم. وإليك النص الكامل لهذا القانون:

> ليكن محرومًا كلّ من لا يعترف كما يجب بما يتفق مع الآباء القديسين وبما ينسجم مع الحقيقة، بطبيعة متجسدة واحدة لله الكلمة، على أساس أن جوهرنا يدعى جوهرًا متجسدًا، يتألم فقط بمعزل عن الخطيئة[21].

لا يترك هذا الاعتراف مجالاً للشك بأن أعضاء مجمع خلقيدونية قد أغفلوا أرثوذكسية «عقيدة» القديس كيرلس الإسكندري بل اتهموا ديوسقورس بطريرك الإسكندرية، بأنه يكنّ فكر أوطاخي نفسه مسجلين بذلك سابقة للخلقيدونيين في المستقبل للخلط بين «عقيدة الطبيعة الواحدة للقديس كيرلس الإسكندري والأوطاخية». كما أن نص قانون مجمع لاتران المذكور يدّل دلالة قاطعة على أن كنيسة روما كانت منوفوزية تدين بعقيدة القديس كيرلس الإسكندري نفسها وهي طبيعة واحدة متجسدة للوغوس الإلهي.

8) بطرس القصار والتقديسات الثلاث

ربما كان الأكثر مدعاة إلى الإرباك في رسالة الرهبان إلى البابا هرمزدا هو القسم المذكور آنفًا في «الفصل الخامس» بخصوص بطرس القصَّار، بطريرك أنطاكية وصلته بالتقديسات الثلاث. قال الرهبان في رسالتهم فيما يتعلق ببطرس:

> ولكي نحيط قدس ملاككم علمًا بالمعلومات الأكيدة، فإننا نحرم في استرحامنا هذا بالذات، وهو أيضًا بيان بالمعلومات، كل أولئك الذين فُصلوا عن شركة الكرسي الرسولي. إننا نُشير إلى نسطور الذي كان أسقف القسطنطينية وبطرس الذي كان يدعى بالقصَّار[1].

إن ما عناه الرهبان بالكرسي الرسولي هو أن نسطور وبطرس القصّار اللذين قام الرهبان بحرمانهما كانا قد فصلا نفسيهما عن كرسي روما. وهو ادعاء يفتقر إلى أساس تاريخي. ولكن النقطة المهمة في هذا الموضوع هي ليست

«انفصال» هذين الرجلين عن كرسي روما الرسولي؛ بل قضية بطرس القصَّار وما أضافه على ما يزعم إلى التقديسات الثلاث. يتهم الخلقيدونيون، ومنهم الموارنة المعاصرون، بطرس القصَّار بإضافة العبارة التالية إلى التقديسات الثلاث: «يا من صُلبت لأجلنا ارحمنا». أما النص الأصلي للتقديسات الثلاث فقد كان على النحو التالي: «قدوسٌ أنت الله، قدوسٌ أنت القوي، قدوسٌ أنت غير المائت ارحمنا»[2]. ليس المهم أن يكون بطرس القصَّار قد أضاف العبارة السابقة إلى التقديسات الثلاث مع أن هناك دليلاً قويًا حتى في المصادر الخلقيدونية بأن التقديسات الثلاث، مع الإضافة المزعومة، قد استعملها الشرقيون، أي أهالي سورية قبل عهد بطرس القصَّار، بسنوات عديدة. نحن نعلم من أفرام الآمدي، بطريرك أنطاكية الخلقيدوني (527-545 م)، أن التقديسات الثلاث، ومن ضمنها عبارة، «يا من صُلبت لأجلنا»، قد استعملت في سورية قبل عهد بطرس القصَّار وكانت موجهة للشخص الثاني من الثالوث[3]. إن أفرام الآمدي صائب في قوله. فقد أخبرنا زكريا أسقف مدللي أن عبارة «يا من صُلبت لأجلنا» كانت مستعملة في أنطاكية منذ القرن الرابع في زمن أسطاثيوس، أسقف أنطاكية (325-330 م)[4]. وبعد أكثر من قرن قام مارينوس الأفامي، وهو مستشار الإمبراطور أنستاسيوس وكاتم أسراره، بحث الإمبراطور على الإشارة باستعمال عبارة، «يا من صُلبت لأجلنا» في القسطنطينية وهذا يعني أنها لم تكن مستعملة من قِبَل الكنيسة في العاصمة؛ وكما يقول زكريا فإن الإمبراطور قام بذلك[5].

ينسب كاتب كلداني كاثوليكي، هو الأسقف أدي شير (المتوفى سنة 1915 م)، استعمال التقديسات الثلاث، ومن ضمنها عبارة «يا من صُلبت لأجلنا»، إلى رابولا، أسقف الرها المتوفى سنة (435 م)، وهو أحد أتباع القديس كيرلس الإسكندري[6]. ومهما يكن الأمر، فإن هذا الدليل يؤيد بأن التقديسات الثلاث، بإضافة عبارة «يا من صُلبت لأجلنا»، قد استعملتها

كنيسة أنطاكية منذ بداية القرن الرابع، قبل أن يصبح بطرس القصَّار أول مرة بطريرك لأنطاكية عام (471 م) بمئة وأربعين عامًا. لذا، من الخطأ أن تنسب إضافة عبارة «يا من صُلبت لأجلنا» إلى التقديسات الثلاث إلى بطرس القصَّار. ومما هو أكثر أهمية، أن الموارنة يعدُّون بطرس القصَّار هذا ذاته «هرطوقيًا» والعبارة المضافة إلى التقديسات الثلاث «هرطقة». وفي هذا الصدد يجادل البطريرك إسطفان الدويهي بإن بطرس القصَّار «بهرطقته» الجديدة كان قد حوّل الثالوث إلى رابوع. كما يقول: إن نيّة بطرس كانت استمالة المؤمنين إما إلى الإيمان بأن المسيح قد تألم في لاهوته، أو الإيمان بوجود شخصين في المسيح، أحدهما إلهي قدير، والآخر، الذي عانى الصلب والموت، إنساني وضعيف. ويُعلق الدويهي قائلاً:

> عندما وصل بطرس القصَّار إلى حماة وتناهى نبأ وصوله إلى تلك المدينة إلى أسماع رهبان دير مارون، وافقوا بالإجماع على منع يوحنا (مروِّج نص بطرس الجديد للتقديسات الثلاث) من دخول مقاطعتهم. بل طرد هؤلاء الرهبان يوحنا وأمروا بأن ترنم التقديسات الثلاث في صلوات الصباح والمساء وفقًا للصيغة التي كانوا قد تلقوها من الآباء الأوائل للكنيسة. كما أمروا بأن يكون لمجمع خلقيدونية نفس شأن مجامع نيقية والقسطنطينية وأفسس[7].

لا يترك الدويهي مجالاً للشك بأن بطرس القصَّار لم يكن فقط «هرطوقيًا» بل حاول نشر نصه «الهرطوقي» للتقديسات الثلاث، المتضمن لعبارة «يا من صُلبت لأجلنا»، في الكنيسة. من المدهش حقًا أن هؤلاء الرهبان شجبوا بطرس القصَّار في رسالتهم الموجهة إلى البابا هرمزدا، على أنه «هرطوقي» بينما يبرهن تقليد الكنيسة المارونية بأجمعه أن رهبان دير مارون استعملوا التقديسات الثلاث في الصيغة التي يُزعم بأن بطرس القصَّار قد بدأ باستعمالها أي، المتضمنة عبارة «يا من صُلبت لأجلنا ارحمنا». وهنا يبدي المطران السرياني

إقليميس يوسف داود ملاحظة بالقول: إن هؤلاء الرهبان ليسوا برهبان دير مارون الذي هو قيد البحث، أو إنهم كانوا أناسًا لا مبدأ لهم[8]. يتابع داود القول: إن هؤلاء الرهبان كانوا ينتمون إلى دير بالاسم نفسه لا للدير الذي يعدُّه الموارنة ديرًا لهم. يتكهن داود أبعد من ذلك قائلاً: بإن رهبان مارون هؤلاء قد يكونون أرثوذكسيين، بمعنى خلقيدونيين، لكنهم أصبحوا في الفترة التالية للمجمع الخامس (553 م)، مناوئين للخلقيدونية (أي، سريانًا أرثوذكس «يعاقبة») حيث تبنوا المونوثيلية (مشيئة واحدة في المسيح)، مازجين بذلك في طقوسهم بعض العقائد «اليعقوبية» والنسطورية. وفي أجيال لاحقة، كما يقول داود انضموا إلى كنيسة روما، مع أنهم احتفظوا بالعديد من معتقداتهم السابقة. تعدُّ هذه المعتقدات، فيما عدا الاعتراف بإيمان خلقيدونية، معتقدات مطابقة بمعتقدات «اليعاقبة». ويستمر داود لتأييد رأيه قائلاً: «إن يوحنا مارون يستشهد في كتابه عن الإيمان «بالملحد سويريوس السيّئ السمعة» ويعني بهذا بطريرك أنطاكية»[9]. يحاول داود الإثبات بإن الادعاء بإن رهبان دير مارون كانوا خلقيدونيين، يتعارض مع الحقيقة وهي أن الكنيسة المارونية تستشهد بآراء عدو لمجمع خلقيدونية في المسائل العقديّة. مهما يكن الأمر فلا مبرر لأن يصف داود سويريوس الأنطاكي بأنه «ملحد» وبينما كنيسته السريانية نفسها تفتتح حتى اليوم خدمة القداس بتلاوة معنيث (نشيد) مار سويريوس ومطلعه «أعظمك أيها الملك الابن وكلمة الأب السماوي إلخ. . .».

يورد بعض الموارنة تـفسيرًا مختلفًا لاستعمال التقديسات الثلاث ليثبتوا تمسكهم بكنيسة روما. ومن هؤلاء المطران يوسف الدبس الذي اعترف بأن الموارنة استعملوا في كتبهم الكنسية التقديسات الثلاث مع عبارة «يا من صُلبت لأجلنا»، لكنه يحاول الجدل بأنهم استعملوها فقط بمدلول «كاثوليكي»، أي، بتوجيه هذه العبارة إلى الشخص الثاني في الثالوث، المسيح[10]. ويردف قائلاً: «إن التقديسات الثلاث في هذه الصيغة لم تستعمل من قِبَل الموارنة بشكل

متعمد وإن الأحبار الرومان سمحوا باستعمالها فقط إن كان المقصود بها أن تكون موجهة إلى السيد المسيح». ويستشهد المطران الدبس بأفرام الآمدي، بطريرك أنطاكية الخلقيدوني، الذي يبين، في دفاعه عن مجمع خلقيدونية وطومس لاون، أن الشرقيين (أهالي سورية وأنطاكية) وجهوا عبارة «يا من صُلبت لأجلنا» إلى المسيح وحده، وهذا أمر مسموح به، بينما رفض أهالي القسطنطينية العبارة لأنهم اعتقدوا بأن المقصود بها هو الثالوث بأجمعه. وبناء على هذا الرأي، ينتهي الدبس إلى القول: إن استعمال هذه العبارة بأي من هذين المعنيين هو استعمال أرثوذكسي[11]. وإذا عدنا إلى المؤرخ إيفاغريوس نجده يقول: إن العديد من الناس في القسطنطينية رأوا أن الإضافة إلى التقديسات الثلاث أمر مستنكر لاعتقادهم بأنها موجهة إلى الثالوث بأجمعه، مما يعني بأن لاهوت المسيح قد تألم وعانى الموت (عقيدة مؤلهي اللاهوت)[12].

إن ما يستأثر بالاهتمام هو أن المطران الدبس يستشهد بكتّاب مناوئين للخلقيدونية (على سبيل المثال، الحبر السرياني الذائع الصيت يعقوب السروجي للبرهان على أن استعمال التقديسات الثلاث مع عبارة «يا من صُلبت لأجلنا» كان استعمالاً أرثوذكسيًا[13]. ويحاول على غرار العديد من الكتّاب الخلقيدونيين، خطأً بالطبع أن ينسب «الهرطقة» إلى بطرس القصَّار، بقوله: إنه استعمل الإضافة إلى التقديسات الثلاث بمعنى مقسم للإله[14]. ولن يفوتنا أن نذكر بأن المؤرخ اللاهوتي الألماني الكاثوليكي هيفيلي أيضًا على خطأ في القول: إن بطرس القصَّار، سعيًا وراء تعزيز الجماعة المونوفيزية (المناوئة لمجمع خلقيدونية) قد أدخل إلى التقديسات الثلاث عبارة «يا من صُلبت لأجلنا»[15]. لقد بيّنا أنّ كنيسة أنطاكية استعملت التقديسات الثلاث مع هذه العبارة قبل أن يصبح بطرس القصَّار بطريركًا على أنطاكية عام (471 م) بأكثر من قرن من الزمان. ويتابع هيفيلي شرح الكيفية التي استعملت فيها هذه الإضافة إلى التقديسات الثلاث بالمعنيين الأرثوذكسي واللاأرثوذكسي فهو

يقول: «بوسعنا القول: Per Communicationem Idiomatum (أي بالمدلول اللغوي مجرّدَ إصطلاح لا يفهم منه أنه ذو معنى مستقل بذاته) دون ثمة اعتراض على تعبير «الله صُلب». ولكن عندما يرد مصطلح «صُلب» أو يا من صلبت لإجلنا في التقديسات الثلاث، حينئذٍ يكون معناه أن الآب مع الابن والروح القدس قد تألم أيضًا «على الصليب»[16].

يضيف هيفيلي إلى رأيه المزيد من التعقيد بقوله: إنّ امتداد الألم إلى الآب والروح القدس بالنسبة إلى الأوطاخيين هو أمر «متلائم مع إيمانهم بأنه لم تكن في المسيح بعد الاتحاد سوى طبيعة واحدة، وهي الطبيعة الإلهية»[17]. الأمر ليس كذلك. إذ لم يسبق لبطرس القصَّار يومًا أو لكنيسة أنطاكية السريانية التي كان ينتمي إليها التمسك بعقيدة أوطاخي. والحقيقة هي أن هذه الكنيسة تدين أوطاخي بالهرطقة، ولاهوتها قائم بشكل أساسي على عقيدة القديس كيرلس الإسكندري، الذي جاهر بكل إصرار بأنه لم تكن بعد اتحاد طبيعتي المسيح، اللاهوتية والناسوتية، سوى طبيعة واحدة متجسدة للوغوس الإلهي. وهذا مناف لرأي أوطاخي القائل: إنه مع أن المسيح كان إلهًا تامًا وإنسانًا تامًا، فإن جسده لم يكن متساويًا في الجوهر (أي من نفس الجوهر) معنىً. والذي يعنيه أوطاخي بهذا القول أن طبيعة المسيح البشرية استوعبت فقط طبيعته الإلهية، ولم تتحد معها حيث لم تكن للمسيح سوى طبيعة واحدة إلهية مع جسد بشري هو بمثابة بطانة للطبيعة الإلهية[18]. لذلك، من الخطأ اتهام بطرس القصَّار باستعمال الإضافة إلى التقديسات الثلاث بالمدلول الذي يوحي بأن الذات الإلهية بأجمعها قد عانت الصلب والموت. ولكن المشكلة هي أنّ هيفيلي وغالبية الخلقيدونيين قد خلطوا بين الأوطاخية وعقيدة القديس كيرلس اللاهوتية واصمين إياهما بالمونوفيزية. إن كنيسة أنطاكية السريانية قد وجهت على الدوام التقديسات الثلاث ومن ضمنها عبارة «يا من صُلبت لأجلنا» إلى المسيح، الشخص الثاني في الثالوث. يقول ديونيسيوس ابن الصليبي المتوفى

سنة (1172 م) بخصوص التقديسات الثلاث:

> يُعرف مما يلي بأن هذه التقديسات الثلاث تُشير إلى الابن الذي تليق به؛ وهي معروفة بقولنا «قدوس أنت أيها الله الابن «لأنه تجسد مع بقائه إلهًا»؛ ونقول قدوس أنت القدير، لإنه لبس جسدنا الضعيف مع أنه بقي قديرًا في ألوهته؛ ونقول «قدوس أنت السرمدي»، لإنه مات بالجسد مع أنه بقي سرمديًا كالله[19].

وإثباتًا لدعواه، يستشهد ابن الصليبي باللاهوتي الكبير القديس غريغوريوس النزينزي المتوفى سنة (389 م) حول الفصح الذي كتب أن الله صار جسدًا وصُلب ومات[20].

هنا نخلص إلى القول: إن بعض الرهبان من سورية الجنوبية قد حرموا بطرس القصَّار في رسالتهم إلى البابا هرمزدا بسبب إضافته المزعومة إلى التقديسات الثلاث، بينما قبلوا هم وبقية الكنيسة، فيما عدا أهالي القسطنطينية، التقديسات الثلاث مع هذه العبارة المضافة وهي **«يا من صُلبت لأجلنا»**. وسوف نرى بعدئذ أن الكنيسة المارونية استمرت، حتى أواخر القرن السادس عشر بترنيم التقديسات الثلاث مع هذه الإضافة.

9) الموقعون على رسالة الرهبان إلى البابا هرمزدا والوثائق ذات الصلة من المجمع

لدى وصولنا إلى نهاية رسالة الرهبان من سورية الجنوبية إلى البابا هرمزدا نجد قائمة بالتواقيع مرفقة بها، أولها توقيع إسكندر الذي يدعو نفسه رئيس دير القديس مارون (دير مارون)[1]. إن أول ما تجدر ملاحظته حول هذه القائمة من التواقيع هو أنه، ما عدا الإسكندر هذا، لا يوجد موقّع معرَّف باسم ديره، وهذا ما لا يتفق مع أعراف الكنيسة وقواعدها في ذلك الزمان[2]. فكل هؤلاء الرجال يوقعون أسماءهم على أنهم كهنة أو رؤساء أديرة أو شمامسة بلا تحديد هوية كنيستهم أو ديرهم أو أبرشيتهم. وبما أنهم لم يوقعوا الرسالة بالأسلوب الرسمي المتعارف عليه فلا سبيل لنا إلى معرفة هوية المتهمين. حتى أن توقيع إسكندر يدعو إلى الشك، لأنه لا يبين أي دير يمثله من الأديرة المسماة بدير مارون. ولذلك لا محيص لنا من التخمين أن إسكندر هذا كان هو رئيس الدير الذي يعتقد الكتّاب الموارنة المعاصرون بأنه الدير الوحيد الذي يحمل

هذا الاسم في سورية الجنوبية. لقد بينا سابقًا إقرار البطريرك الماروني إسطفان الدويهي بأنه كان هناك أكثر من دير واحد لمارون في سورية، كالدير القريب من دمشق وآخر في البترون. بل إن الدويهي نفسه يذكر ديرًا آخر لمارون قرب القسطنطينية[3]. ومما يزيد الشك في صحة هذه التواقيع هو أن إسكندر من بين كل الموقعين فقط قد ذكر اسم ديره. من المدهش حقًا أن يذكر واحد فقط، من بين كل الموقعين هوية ديره وبالاسم فقط. ومما يدعو إلى المزيد من الارتياب هو ألا تكون رسالةٌ تتضمن الفظيع من الاتهامات والإساءات ضد أحد بطاركة أنطاكية موقعةً بشكل صحيح.

في دفاعه عن هذه الوثيقة يدَّعي الأب بطرس ضو أن هناك رسالة أخرى تحوي اتهامات مماثلة ضد سويريوس، وأنها تحدد بوضوح هوية تواقيع الكهنة والدير الذي ينتمي إليه كل منهم. قد يكون هذا صحيحًا ولكن طبيعة الاتهامات المغالية ضد سويريوس وبطرس تدعو إلى الشك بصحتها[4]. ففي الرسالة الموجهة إلى مجمع (518 م) يُضيف الرهبان اتهاماتٍ بجرائم يزعمون أن سويريوس وبطرس قد ارتكباها أكثر مما جاءت به رسالةَ الرهبان إلى البابا هرمزدا، مع أن كلتا الرسالتين كانتا على الأرجح قد كتبتا تقريبًا في الوقت نفسه من عام (518 م).

تقول الرسالة الموجهة إلى مجمع (518 م): إن كمينًا كان قد نصب للرهبان وجرت مهاجمتهم قرب قرية الفخارين بجوار دير القديس سمعان، ولم يقتلوا العديد منهم فقط، بل أسروا الآخرين وساقوهم عُراة على رؤوس الأشهاد. كما يدّعون أيضًا أن بطرس الأفامي حوَّل دير دوروثيوس وديرًا يدعى «أوريغوروم» إلى بيت للدعارة، وأنه ارتكب العديد من الجرائم الأخرى في أوقات مختلفة في موطن «الشهيد أنطونيوس». كما اعتاد بطرس أيضًا قتل الناس من أجل الكسب المادي، وكان بعد تحريض أتباعه الأوفياء على قتل الرجال يرتقي المذبح ويحتفل بالقربان المقدس بيدين ملطختين بالدماء.

يُضيف الرهبان قائلين:

> لقد سمعتم أيضًا في حضرة حاكم المقاطعة، المبجل إميليو، والنبيل نارسيس وآخرين كل الشكاوي التي تقدم بها الكهنة والشمامسة ورؤساء الشمامسة وبقية الرعية «الكاثوليكية» في كنيسة أفاميا ضد بطرس هذا، كيف قضى حياته بصحبة العاهرات، وكيف نطق بتجاديف ضد الله والمسيح المصلوب، وكيف عمَّد النساء اللواتي لم تكنَّ جديرات بالمعمودية[5].

وقع هذه الرسالة أيضًا رهبان ورؤساء أديرة يتصدرهم توقيع إسكندر رئيس دير مارون. لا يمكن للمرء هنا، وكما في حالة الرسالة الموجهة إلى البابا هرمزدا، أن يحدد الدير الذي كان إسكندر يمثله بين الأديرة التي تحمل اسم مارون، ولا الموقع أو الهوية الصحيحة للأديرة الأخرى التي ألحقت أسماؤها بالرسالة. من الغريب أن هذه الرسالة التي تضم العديد من الجرائم، التي يُـزعم أن بطرس الأفامي قد ارتكبها، لم تذكر رسالة الرهبان إلى البابا هرمزدا، مع العلم أن الظروف التي كتبت فيها الرسالتان متـشابهة. إننا نعلم من الرسالة الموجهة إلى مجمع (518 م) أنه تمَّ لفت انتباه حاكم المقاطعة المبجل إميليو (الذي يبدو اسمه لاتينيًا أكثر منه يونانيًا أو سريانيًا)، إلى الجرائم المنسوبة إلى بطرس الأفامي، كما لفتت إليها الانتباه أيضًا شكاوى أهالي أفاميا انتباه نرسيس. بيد أن الرهبان لا يذكرون فيها إذا كان الحاكم قام باتخاذ إجراء ضد هذا الأسقف «المجرم» أو حتى عاقبه خلال السنة المنصرمة. بل إن متهميه لم يذهبوا أبعد من مطالبة أساقفة أفاميا لقطعه عن شركة الكنيسة. ليس هناك في الحقيقة من دليل على أن السلطتين المدنية والكنسية في سورية الجنوبية كانتا على دراية «بالجرائم» التي ارتكبها بطرس الأفامي. بل إن المصادر المتوافرة حول هذه الفترة لا تفي بالغرض ولا تلقي ضوءًا على هذه المسألة.

إن رد البابا هرمزدا على رسالة الرهبان إليه يثير الكثير من التساؤل. فأول ما يسترعي الانتباه هو أن جواب البابا على درجة كبيرة من التعميم؛ حيث يصعب على المرء معرفة إن كان يخاطب جماعة معينة من الناس أو كل الكهنة و«الأرثوذكس» في سورية الجنوبية. فهو يكتب قائلاً:

> إلى الأساقفة والقسس والشمامسة والأرشمندراتية (رؤساء الأديرة) في سورية الثانية وفي أية جهة أخرى من الشرق، وكذلك إلى الشعب المشترك بثبات مع إيمان الكرسي الرسولي[6].

من الغريب أن البابا هرمزدا لم يوجه جوابه إلى إسكندر رئيس دير مارون الذي تصدر اسمه قائمة الكهنة الذين وقعوا الرسالة. ومن الغريب أيضًا أن جوابه لا يشير إلى اتهام الرهبان لسويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي، والأكثر من ذلك يبدو البابا وكأنه غير مكترث بهذه الفاجعة، فهو يحث الرهبان على الاتحاد معه ومع كرسيه الرسولي قائلاً: «كيف يمكن للقطيع أن يكون آمنًا من الذئاب إن ضل عن راعيه الوحيد الحق»[7]. ويستفزهم للتمسك بمجمع خلقيدونية، وتجنب الهراطقة، ورفض نسطور وأوطاخي وديوسقورس (الإسكندري) وسويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي[8]. يبدو من الصيغة العمومية لجواب هرمزدا أنه لم يأبه بنكبة هؤلاء الكهنة؛ أو أنه كان يجهل معرفة الأحداث في الشرق. بل يعطي جوابه الانطباع بكونه شخصًا أنانيًا جل همه هو اجتذاب هؤلاء الرهبان وأديرتهم ليكونوا تحت إمرته. ولهذا يمكننا القول: إن هرمزدا ليس الذي كتب هذا الرد، بل إن مضمون رسالة الرهبان من سورية الجنوبية إلى البابا هرمزدا، ولغتها والظروف التي كتبت فيها ورد البابا عليها يجعل من الصعب جدًا قبولها على أنها وثيقتان حقيقيتان.

رفعت إلى المجمع المنعقد عام (536 م) برئاسة مينا، بطريرك القسطنطينية وثائق مشابهة تحوي مزاعم أخرى عن جرائم مختلفة ارتكبها على ما يزعم سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي. ويستشهد الكتّاب الموارنة بهذه

الوثائق لا ليبرهنوا على أن دير مارون كان موجودًا في القرن السادس فحسب بل إنه كان الدير الأعلى الذي يمتلك سلطة كنسية على كل أديرة سورية الجنوبية.

عندما افتتح المجمع في (2) أيار، من عام (536 م)، رفع الكاهن مارينيانوس أو ماريانوس، رئيس الدير الدالماتي ورئيس أديرة القسطنطينية بأجمعها، مع الرهبان من أنطاكية وأورشليم، عريضة إلى الإمبراطور يوسطينيان، الذي أمر بقراءتها. طلب هؤلاء المثول أمام المجمع لعرض قضيتهم. استجاب مينا من ثم لطلبهم(9). أشار المستدعون في عريضتهم إلى أنتيموس وسويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي والناسك السرياني زعورا أنهم «هراطقة»، أثاروا الجدال، وأعلنوا حرومات القديسين، وشيدوا مذابح دنسة في القسطنطينية، ولطخوا الأرض بدماء القديسين(10). لم يوقع العريضة كل المتقدمين بالشكوى، بل وقعها ممثلو أربعة من الوفود: اثنان يمثلان أديرة أورشليم وفلسطين، والثالث يمثل أديرة سيناء وبلاد العرب، والرابع، شماس اسمه بولس، يمثل دير مارون وجميع الأديرة في سورية الجنوبية. يظهر توقيع بولس هذا في نهاية العريضة على هذا النحو:

> أنا المدعو بولس بنعمة الله، الشماس وموفد دير المبارك مارون، رئيس سائر الأديرة في سورية الجنوبية الذي أوفده كل رؤساء أديرة ورهبان المقاطعات المذكورة إلى تقواكم حاملاً عريضتهم ضد من لا رأس له الهرطوقي الآنف الذكر وبالنيابة عن كل رؤساء الأديرة والرهبان المذكورين، عليه أوقع(11).

إذا تأملنا هذه العريضة نجد أن بولس، ممثل دير مارون، هو مجرد شماس ومرتبته هي الأدنى بين كل المناصب الكهنوتية في الكنيسة. والمعروف أن التقاليد الكنسية لا تسمح أن يمثل شماس متواضع عددًا من الأديرة أو

الرهبان، فما بالك بتمثيل سائر الأديرة وآلاف الرهبان بأجمعهم في سورية الجنوبية. قد يمكن أن يصطحب أسقف أو رئيس دير بتمثيل ديره في مجمع ما شماسًا حسب التقاليد الكنسية ليسهر على خدمته كما فعل يعقوب النصيبيني عندما اصطحب معه إلى مجمع نيقية (325 م) شماسه الذائع الصيت أفرام السرياني المتوفى سنة (373 م). أما أن يقوم مجرد شماس بتمثيل سائر الأديرة في سورية الجنوبية في القسطنطينية فهو أمر بعيد الاحتمال.

يؤكد الأب الماروني بطرس ضو تعليقًا على توقيع هذا الشماس بولس أنه من الواضح استنادًا إلى توقيعه أن دير مارون «كانت له سلطة فعلية قضائية على أديرة سورية الجنوبية»[12]. لهذا السبب يستنتج ضو أن دير مارون كان يقع في سورية الجنوبية. سبق أن قلنا: إنه لم تكن أبدًا من عادة الكنيسة أن يقوم مجرد شماس بتمثيل دير واحد في أي مجمع. وأبعد من ذلك فإن تأكيد الأب ضو على أنه كانت لدير مارون «سلطة فعلية قضائية على كل الأديرة في سورية الجنوبية» هو قول ليس له أساس تاريخي. فهو يخالف رواية المؤلف إيفاغريوس أنّ بضعة أساقفة فقط في جميع أرجاء سورية، بضمنها سورية الجنوبية، كانوا معارضين لسلطة سويريوس الأنطاكي. هذا ما يدل على أن غالبية الأساقفة في سورية وقفوا إلى جانب بطريركهم سويريوس[13]. ومع ذلك وبالرغم من بعض المعارضة، انتخب الأساقفة في المجمع المنعقد في صيدا عام (512 م) سويريوس بطريركًا لأنطاكية[14]. وقد وقف أغلب الأساقفة في فينيقية، لبنان، الجزيرة العربية وبلاد الفرات وما بين النهرين وسورية صامدين في مساندتهم له ولعقيدته[15]. إن الادعاء بأن دير مارون كان الأول بين أديرة سورية الجنوبية هو ادعاء عديم الأساس،بل إن التاريخ صامت تمامًا بشأن «سيادة» هذا الدير خلا بعض الرسائل المشتبه بصحتها إلى حدٍّ كبير والتي يستشهد بها الموارنة للبرهان على هذه السيادة. يقول الأب هنري لامنس أيضًا، إن زعامة دير مارون شملت كل أديرة سورية الجنوبية، لكنه يخفق في تقديم دليل حاسم

يؤيد ادعاءه. فهو يضيف: إنه من الصعب جدًا توضيح مدى هذه الزعامة قائلاً:

> لا ندري فيما إذا كانت هذه الزعامة زعامة فخرية أم كان لدير مارون بعض السلطة على الأديرة الأخرى. كما أنه من الصعوبة أيضًا بيان أصل هذه الزعامة، وفيما إذا كانت ناجمة عن انفصال أحد الأديرة عن الآخر أو كان سببها إرادة من أسس الدير، أو انفصال مجموعة من الرهبان من كبرى الأديرة. كل هذه الأسئلة معقدة جدًا وليس من السهل وجود حل لها[16].

يمكننا الاستنتاج أن هذه السيادة المزعومة لدير مارون على سائر أديرة سورية الجنوبية لا أساس لها من الصحة وأن الآراء المقدمة لتأييدها هي محض تكهنات.

أما الوثيقة الثانية المقدمة إلى مجمع (536 م) والتي استعملها الموارنة للبرهان على ادعائهم فهي الرسالة (المذكورة في الفصل 5) التي وجهها الرهبان من سورية الجنوبية إلى البابا أغابيتس. كتبت هذه الرسالة بعد إقالة أنتيموس بطريرك القسطنطينية، الذي اتحد مع سويريوس الأنطاكي عندما كان سويريوس في العاصمة. وقد خاطب الرهبان الذين وقعوا الرسالة أغابيتس على أنه الكاهن الأكبر لروما القديمة و «البطريرك المسكوني»، تمامًا كما دعا الرهبان الآخرون من سورية الجنوبية هرمزدا «بطريرك العالم أجمع»[17]. مرة أخرى يوجه هؤلاء الرهبان نفس الاتهامات ضد القادة المناوئين لمجمع خلقيدونية وخاصة سويريوس الأنطاكي. وإحدى هذه الاتهامات هي أن بعض المناوئين لمجمع خلقيدونية ذهبوا إلى بيت كان يعيش فيه رهبان خلقيدونيون، وفي ثورة غضبهم اقتلعوا عينًا من رسم يمثل الإمبراطور يوسطينيان. كما أخذ إسحاق الفارسي وهو أحد هؤلاء المناوئين

الخلقيدونيين بضرب رأس صورة «إمبراطورنا الأرثوذكسي» بالعصا وأهان رسمه. وعندما كسرت العصا، مزق إسحاق قماش اللوحة ورماه في النار. يضيف الرهبان: إن هؤلاء «الهراطقة» تسللوا أيضًا إلى منازل وجهاء الناس وأغووا النساء. كما أشادوا مذابح كاذبة وأجران معمودية في الضواحي بحماية شخصيات قوية من بلاط الإمبراطور (يعنون بذلك الإمبراطورة ثيودورا). ويمتدح الرهبان البابا أغابيتس ويقولون: إن الله قد أرسله لطرد هؤلاء «الهراطقة» الذين عاثوا في الأرض فسادًا ولطخوها بدم القديسين. ويختتمون رسالتهم طالبين من أغابيتس إقناع الإمبراطور بإلقاء الناسك السرياني زعورا في النار بالطريقة نفسها التي أمر فيها بإلقاء الكتب التي كتبها سويريوس الأنطاكي في النار. ويذيل الرسالة العديد من الموقعين أحدهم يدعى بولس، الذي يوقع كراهب وممثل لدير المبارك مارون في سورية الجنوبية[18].

من الصعب هنا، كما هي الحال فيما يخص الرسائل الموجهة إلى هرمزدا ومجمع (518 م)، قبول الشرعية التاريخية لهذه الاتهامات الموجهة ضد سويريوس الأنطاكي وشخصيات أخرى تؤيده كما تؤيد عقيدته. أما (بولس) الذي وقّع هذه الرسالة، فلا يمكن للمرء أن يقرر فيما إذا كان هو نفسه الذي وقّع الرسالة الأولى الموجهة إلى مجمع (536 م) (المذكورة أعلاه) أم أنه شخص آخر. كما أنه من الصعب استنادًا إلى توقيعه إن كان راهبًا فقط أم كاهنًا أم رئيس دير. ربما كان على الأرجح شماسًا يرتدي ثوب راهب، وهي إحدى عادات الكنيسة المتبعة حتى العصور الحديثة في بعض الكنائس الشرقية. بناءً على هذا قد يكون الشماس بولس نفسه الذي وقّع العريضة الآنفة الذكر. مرة أخرى لسنا على يقين أي دير من الأديرة المسماة بدير مارون كان يمثله هذا الراهب. وكما ذكرنا سابقًا كان هناك أكثر من دير واحد يحمل اسم مارون: فعلى سبيل المثال، تضم الرسالة قيد البحث توقيع شخص ما يدعى ثيودوروس، رئيس دير مارون في مقاطعة سوكاس في القسطنطينية[19].

وأخيرًا، يستنجد الأب ضو بوثيقة ثالثة لدعم الادعاءات المارونية. فهو يُشير إلى عريضة قدمها رهبان القسطنطينية وأورشليم وسورية وفلسطين إلى البطريرك مينا في نهاية الجلسة الخامسة من المجمع في (15) أيار (536 م)[20]. لابد من التذكر أن نفس هؤلاء الرهبان كانوا قد قدموا عريضة مماثلة إلى الإمبراطور يوسطنيان، كما سبق البيان[21]. وفي هذه العريضة، المقدمة إلى مينا يعبر الرهبان عن سرورهم لإدانة أنتيموس بطريرك القسطنطينية، لكنهم يبدون ملاحظة بالقول: إنه مازال للشيطان مساعدان، سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي، لتحقيق أهدافه. ويضيفون: إن هذين الرجلين قد أقلقا سلام الكنائس، وأراقا دم القديسين، وحرما مجمع خلقيدونية وطومس لاون. ويتهم الرهبان بشكل خاص سويريوس باغتصاب كرسي أنطاكية، وبطرس باغتصاب أبرشية أفاميا. ويزعمون أن سويريوس أدعى بعدئذ أنه كان قد قبل كرسي أنطاكية بصورة شرعية. يتهم هؤلاء الرهبان أيضًا سويريوس بخدمة الشياطين في بيروت، وأنه حتى في زمن مجمع (536 م) لم يكن يخلو من الوثـنية. ويضيفون قائلين: إن سويريوس، سعيًا منه لتـنقية سمعته السيئة، تظاهر بإصلاح أفكاره الشيطانية بقبول العماد في طرابلس. ولا يتوقف الرهبان عند هذه النقطة، بل ينسبون أيضًا إلى سويريوس وبطرس ارتكاب الفظائع. منها أن سويريوس قام بقطع أصابع القديسين الذين تـشبثوا بمذبح الكنيسة طلبًا للخلاص من المعتدين عليهم، وبالقبض على أناس أبرياء وإلقائهم في السجن، وبمهاجمة العديد من الأديرة ونهبها باستمرار. ويزعمون أن سويريوس نجا من العقاب وذلك بالهرب حالما تمَّ عزله وقطعه عن شركة الكنيسة مع أتباعه، لكنه عاد من ثمّ ليعيث بمدينة القسطنطينية فسادًا[22]. ليس هناك من دليل يؤيد هذه الأفعال التي تعزى إلى سويريوس، ولم يقم أي مؤرخ كنسي أبدًا بذكر حوادث من هذا القبيل. حتى لو أننا حملنا هذه التهامات على محمل المجاز، أحدها بصورة خاصة أن سويريوس عاث فسادًا بمدينة

القسطنطينية بواسطة تعليمه اللاهوتي وعدائه لإيمان خلقيدونية كما تمسك به الأباطرة (يوسطين ويوسطينيان)، فما زال الدليل مفتـقرًا إلى أن سويريوس حرّض على عصيان ديني في العاصمة معيثًا الفساد في الحياة الدينية والكنسية في تلك المدينة. نحن نعلم أن سويريوس زار العاصمة عدة مرات لمناقشة وحدة الكنيسة مع الإمبراطور، إلا أنه لم يذكر أبدًا بأنه عاث بمدينة القسطنطينية فسادًا روحيًا كان أم ماديًا. بالإضافة إلى ذلك فقد اتهم سويريوس مع أسقفه بطرس بالدعوة إلى اجتماعات غير قانونية، وبإجراء معموديات بعد عزلهما عن منصبهما في تلك المدينة. وقد ضللا كما يُـقال العديد من الناس، لا بل أغويا النساء. وأخيرًا أرسل سويريوس وبطرس، على ما يُزعم طغمةً من «اليهود المجرمين» واللصوص الذين هاجموا ككلاب مسعورة (350) راهبًا وقتلوهم بالسـيف، مقطعين أجسادهم إربًا دون أن يكلفوا أنفسهم عناء دفنهم[23]. وقع هذه العريضة على غرار الرسالة السابقة أحد الرهبان واسمه بولس ممثلاً دير المبارك مارون، «كبير الأديرة في سورية الجنوبية».

وهكذا هوت الكنيسة إلى هذا الدرك من المهانة والتهاتر مما أضعفها وأضعف الدولة معها حتى أصبحتا لقمة سائغة للفاتحين العرب في القرن التالي[24].

10) الموارنة ورسائل الرهبان من سورية الجنوبية

في الفصل السابق درسنا بإمعان رسالة الرهبان الموجهة إلى البابا هرمزدا وكذلك وثائق مماثلة قدمها هؤلاء الرهبان إلى المجمع المنعقد في القسطنطينية عام (536 م) والتي تضم اتهامات مختلفة ضد سويريوس الأنطاكي وأسقفه بطرس الأفامي. قد يكون من المفيد تلخيص النقاط الرئيسة في هذه الرسائل، وخاصة لأن الموارنة يستشهدون بها دليلاً يدعم رأيهم بأن دير مارون كان موجودًا منذ القرن الخامس، وأن رهبانه كانوا متمسكين بإيمان خلقيدونية، وهو إيمان كنيسة روما. ولذلك يدّعي الموارنة أنهم كانوا متّحدين مع كنيسة روما منذ القرن الخامس.

يبني الموارنة ادعاءهم على بضعة تواقيع مريبة تذيل رسائل يُشكُّ بأمرها إلى حدٍّ كبير. تواقيع هؤلاء الرهبان الذين يسمون أنفسهم ممثلين لدير مارون

في سورية الجنوبية لا يمكن أن تكون برهانًا حاسمًا على الادعاء بأنهم كانوا من الدير نفسه الذي يعتقد بأنه الدير «الوحيد» لمارون. فهي رسائل قدّمها رهبان ساخطون إلى المجمع الذي التأم في القسطنطينية عام (536 م). كما أن مضمون هذه الرسائل وخاصة الاتهامات الموجهة إلى سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي يلقي ظلاً قاتمًا من الشك على تصديقها. إن ما يقنعنا بأن هذه الرسائل غير موثوقة هو حقيقة عدم وجود أي دليل، غير ما جاء في هذه الرسائل، على أن سويريوس بطريرك أنطاكية أو أسقفه بطرس، قد ارتكبا يومًا مثل هذه الجرائم المستنكرة. ومما يؤكد بأن هذه الرسالة مفتعلة لأنها تصور سويريوس وبطرس بأنهما من مرتكبي القتل الجماعي ومضطهدي أناس أبرياء، وهما أيضًا من متعطشي الدماء وقطاع الطرق وناهبي الكنيسة وغواة النساء، وسماسرة الفحشاء وعبدة الشيطان، بل كانا من الوثنيين.

إذا استثنينا كتابات أعداء سويريوس أو مؤيديه في الوثائق التي تمت مناقشتها أعلاه، فإن المعلومات المتوافرة فيما يتعلق بهذا البطريرك تصوره ناسكًا قديسًا طاهرًا عظيمًا ولاهوتيًا من الطراز الأول ذا شخصية أخلاقية لا غبار عليها. لكن نظرًا لعدائه لمجمع خلقيدونية ونبذه لتعريف المجمع للإيمان فقد تجاهله الكتّاب الخلقيدونيون حتى عهد قريب ونالوا من هباته اللاهوتية. بل اتهمه الإمبراطور يوسطينيان الأول بالدفاع عن النساطرة أحيانًا وعن الأوطاخيين أحيانًا أخرى. والحقيقة هي أن سويريوس جادل بشدة ضد هؤلاء الهراطقة[1]. ثم يجيء كاتب معاصر هو و.ك. برينتيس لا ليروي بأن سويريوس كان مسؤولاً عن قتل (350) راهبًا فحسب بل يتهمه ظلمًا بأنه طرد من أكثر من دير بسبب «عاداته الفاسقة أو آرائه المنافية للدين القويم، أو بسبب كليهما»[2]. أما الباحثون الآخرون الذين درسوا حياته وأفكاره اللاهوتية وكتاباته فقد اعترفوا بتفوقه وإنجازاته ومنهم الباحث غستاف باردي. قد لا يؤيد باردي العقيدة التي دافع عنها سويريوس الأنطاكي إلا

أنه يقول: إن نشاطه يشابه نشاط أثناسيوس. ويسمي باردي سويريوس «بالمناضل» و«البطريرك الذي لا يقهر»، بل كان «رجلاً موهوبًا وواحدًا من أقوى الشخصيات في فترة مشوبة بالأسى»[3]. أما الكاتب المعاصر و هـ س فرند، الذي استشهد بمذبحة الـ(350) راهبًا دون أن يثبت صحتها، فإنه يصف سويريوس على أنه «أحد الشخصيات العظيمة في تاريخ شرق البحر الأبيض المتوسط الديني»[4]. ويضيف قائلاً عن تبحر سويريوس في الكتاب المقدس والحياة النسكية:

> كان سويريوس علاّمة في الكتاب المقدس من طراز أوريجينس وباسيل (باسيليوس) وكان مثلهم ناسكًا ومصلحًا. وكان تعليمه اللاهوتي أداة استطاع بها أن يقود شعبه نحو الله بكونه مثالاً يقتضيه التبحر في الحياة النسكية[5].

لا يقودنا الدليل التاريخي كذلك إلى قبول سيادة دير مارون على جميع أديرة سورية الجنوبية. فضلاً على ذلك، ليس هناك من دليل على أن رهبان هذا الدير كانوا مدافعين عن إيمان مجمع خلقيدونية؛ إذ لم يذكر أحد من مؤرخي الكنيسة القدماء مثل هذا الادعاء أو يؤيده. من الغريب أن التاريخ ينبئنا الشيء الكثير عن دير القديس باسوس قرب أفاميا في سورية الجنوبية، الذي يُقال: إنه آوى في وقت واحد أكثر من ستة آلاف راهب، ومع ذلك بقي هذا التاريخ صامتًا عن دير مارون الذي يقع في المقاطعة نفسها وبالقرب من دير مار باسوس حتى النصف الأول من القرن السابع[6]. بل إن ما لا يمكن تصديقه ألا يترك رهبان هذين الديرين، بالرغم من قبولهم أو رفضهم لمجمع خلقيدونية، أي أثر يدل على وجود صلة بينهما سواء كانت حسنة أم سيئة. كما ينفي الدليل على أن رهبان دير القديس باسوس الذين كانوا خاضعين لسلطة سويريوس الأنطاكي دخلوا في جدل شخصي أو لاهوتي مع رهبان دير مارون المجاور الذين كانوا معادين لسويريوس. هذا بكل تأكيد أمر غير مألوف، إذا أخذنا

بعين الاعتبار الروح العاطفية جدًا في تلك الأزمنة والتي زادت من حدتها النزاعات العقائدية وفقدان التسامح الديني حيث كانت العقيدة المسيحية القضية التي شطرت ولاء المسيحيين للكنيسة والدولة معًا.

هناك نقطة أخرى تتوجب الإيضاح وهي إن كان الـ (350) راهبًا الذين يُزعم بأن كمينًا نصب لهم وجرى قتلهم بتحريض من سويريوس الأنطاكي وبطرس الأفامي كلهم من دير مارون. يعتقد الموارنة بأن الرهبان كلهم كانوا من دير مارون[7]، ولهذا السبب تحتفل الكنيسة المارونية بذكراهم في (31) تموز من كل عام «كشهداء» وتلامذة الناسك مارون[8].

لا يوجد دليل على أن جميع هؤلاء الرهبان كانوا ينتمون إلى دير مارون. تدل رسالة الرهبان الموجهة إلى البابا هرمزدا والتي مرت مناقشتها أن غالبية الرهبان جاؤوا من جميع أرجاء سورية الجنوبية لا من دير واحد كدير مارون. إذ يوقّع العديد منهم بوصفهم رؤساء أديرة، مشيرين بذلك إلى أنهم جاؤوا من أديرة مختلفة في سورية وإن كانوا لا يحددون هوية هذه الأديرة. وأظهر مثال على ذلك أن الأب شيخو استنادًا إلى رسالة الرهبان الموجهة إلى البابا هرمزدا يضع قائمة بأسماء ما لا يقل عن (25) ديرًا كان بعض الثلاثمئة وخمسين راهبًا الذين يزعم أنهم قتلوا، ينتمون إليها[9]. كما أن رسالة الرهبان الموجهة إلى هرمزدا وقائمة الأسماء الملحقة بها، كما تظهران في مجموعة مانسي الذي يستشهد به شيخو لا تذكر أسماء رؤساء أديرة خلا اسم إسكندر رئيس دير القديس مارو أو مارون[10]. بيد أن شيخو نفسه يوضح أن هؤلاء الرهبان كانوا من أديرة مختلفة في أفاميا ووادي نهر العاصي[11]. في الحقيقة أن تقويم الأعياد في كنيسة روما في (31) تموز لا يشير إلى أن الرهبان المنكوبين كانوا من دير مارون[12]. إضافة إلى ذلك ليس هناك من دليل بأن الكنيسة المارونية قد احتفلت يومًا بذكرى هؤلاء «الشهداء» قبل عام (1744 م). وحتى المجمع الماروني المنعقد في لبنان عام (1736 م)، والذي حدّد، بين المسائل الأخرى التي تناولها، الأعياد

والأيام التذكارية للقديسين الموارنة، لم يدرج يومًا تذكاريًا «لهؤلاء الشهداء». يقول الأب لويس شيخو: إن البابا بينيدكتس الرابع عشر أصدر في (12) آب (1744 م) صكوك غفران إلى كنيسة روما بأجمعها، ومنها الكنيسة المارونية المتحدة بها إحياء لذكرى هؤلاء الرهبان، وأن «الكنيسة المارونية ربما تكون قد بدأت منذ ذلك التاريخ بإحياء ذكرى هؤلاء الشهداء»[13].

هناك دليل واحد يورده بعض الكتّاب للبرهان على أن دير مارون كان موجودًا في القرن الخامس وأن رهبانه كانوا مدافعين عن إيمان خلقيدونية وهو رسالة موجهة من رهبان هذا الدير إلى جماعة من الرهبان السريان الأرثوذكس أو المناوئين للخلقيدونية في أنطاكية والرد على هذه الرسالة. ويظهر أن علماء الكنيسة لم يكونوا على علم بهذه الرسالة أو الرد عليها. لكن الكاتب الإنغليزي وليم رايت يورد في المجلد الثاني من فهرسه الحافل، مقتطفات من كلتا الرسالتين استنادًا إلى المخطوط السرياني (12، 155)[14]، الذي يُرجع رايت تاريخه إلى القرن الثامن ومن عنوان المخطوط وهو ‹كتاب البرهان من الآباء الأطهار ضد الهرطقات المتنوعة› يمكننا أن نستنتج بأنها مجموعة من الوثائق «المونوفيزية» (المناوئة للخلقيدونية) غايتها دحض العقيدة الخلقيدونية حول طبيعتي المسيح المتحدتين في شخص واحد مع بقائهما منفصلتين بعد الاتحاد[15]. وقد نشر الأب فرانسوا نو هاتين الرسالتين عام (1903 م)مع ترجمة فرنسية وتعليقات[16]. كما أعطى نسخًا من هاتين الرسالتين إلى المطران الماروني يوسف الدبس الذي ترجمها بدوره من السريانية إلى العربية ونشرهما في كتابه ‹الجامع المفصّل›[17].

الا أن الرسالتين قيد البحث لا توضحان الأسباب والظروف التي دعت إلى كتابتهما. قد يكون من المحتمل أن فاتحة رسالة رهبان مارون والتي تشير إلى «خمسة اقتراحات بعثها رهبان مارو، في أرمناز قرب أفاميا، في رسالة، بيدي إسحاق وسرجيوس، إلى الرهبان الذين وقفوا إلى جانب بطرس» هي التي

دعت نو للتكهن بأن هاتين الرسالتين كانتا مرتبطتين بنزاع عقائدي جرى في زمن بطريرك أنطاكية السرياني الأرثوذكسي، بطرس الثالث الرقّي (581-591 م)[18]. وإذا رجعنا إلى تاريخ ديونيسيوس التلمحري، لوجدنا ما ينم عن الظروف التي قد تلقي الضوء على هاتين الرسالتين في عهد بطريركية بطرس الرقي.

يقول التلمحري إنه ظهر في الإسكندرية في زمن دميان بطريرك الإسكندرية (570-605 م)، شخص يُدعى إسطفان (ستيفن نيوبس) علّم قائلاً: «إن اعترفنا بطبيعة واحدة في الرب المسيح فلن يكون من الممكن بعد ذلك القول: إن الفرق بين خصائص الطبيعتين لم يزل موجودًا»[19]. إن مايريده إسطفان هو أن طبيعتي المسيح اتحدتا في التجسد إلى حدٍّ لم يعد بالإمكان تمييز خصائصهما الواحدة عن الأخرى. بعبارة أخرى، إن إحدى هاتين الطبيعتين، على الأرجح الطبيعة الإلهية، قد استوعبت الطبيعة الأخرى. وبالطبع فقد كان هذا التعليم بالنسبة لدى كنيسة الإسكندرية وكنيسة أنطاكية السريانية معًا تعليمًا هرطوقيًا. ولهذا عنف دميان إسطفان منذرًا إياه بالامتناع عن هذا التعليم، إلا أنه لم يفعل ذلك. ثم صادف أن زار مصر يومئذ البطريرك بطرس (الرقي) لأن بولس الأسود، وهو أحد بطاركة الإسكندرية الذي خلع من منصبه عام (581 م)، كان يخلق المتاعب للكنيستين السريانية والمصرية. وكان بصحبة بطرس عالمان سريانيان، هما يوحنا بربور وبروبوس. وحين التقى هذان الرجلان بإسطفان وأصغيا إلى آرائه اللاهوتية انجرفا إليه وإلى تعليمه. كان كلاهما يرغبان بأن يصيرا أسقفين إلا أن البطريرك لم يكن جادًا في تلبية أمنيتيهما بسبب ميلهما للتعليم الهرطوقي لإسطفان. وبعد عودة البطريرك بطرس إلى سورية بقي يوحنا وبروبوس في مصر وأعلنا على الملأ إيمانهما بهرطقة إسطفان. فما كان من دميان إلا أن طردهما من مصر فذهبا إلى سورية لنشر معتقداتهما. في الوقت نفسه قام بطرس بقطع يوحنا وبروبوس عن شركة الكنيسة في مجمع كنسي عقد

في دير الجب الخارجي مما حدا بهما إلى الاتصال بأنستاسيوس بطريرك أنطاكية الخلقيدوني والانتماء إلى جماعته فأصبحا بذلك خلقيدونيين.

عندما توفي البطريرك بطرس عام (591 م)، طلب يوحنا وبروبوس من أنستاسيوس دعوة الرهبان السريان المناوئين للخلقيدونية إلى اجتماع في أنطاكية لمناقشة التعليم الجديد لأن يوحنا وبروبوس اتهما البطريرك الراحل بطرس بالضلال في مسائل تتعلق بالإيمان. كان البطريرك بطرس قد كتب مقالاً فنّد فيه تعليم إسطفان وتابعيه يوحنا بربور وبروبوس. وفي هذه الآونة التقى الرهبان السريان بيوحنا وبروبوس وناقشوا معهما بنجاح مسائل الإيمان. لا يذكر التلمحري المدة التي دامت فيها المناظرة كما أنه لا يخبرنا ما حل بيوحنا بربور وبروبوس، ولكنه يشير إلى أن أتباع بروبوس عادوا إلى الإيمان الصحيح بعد وفاة البطريرك بطرس[20]. من المحتمل جدًا أن يكون اسم البطريرك بطرس الموجود في التوطئة المكتوبة في رسالة رهبان دير مارون في أرمناز الموجهة إلى جماعة من الرهبان السريان المونوفيزيين المناوئين للخلقيدونية في أنطاكية هو الذي دفع الأب نو إلى التكهن بأن رسالة الرهبان عينها هي الرسالة التي وجهها أنستاسيوس إلى الرهبان السريان في أنطاكية. ولكن يجب أن نلاحظ في هذا السياق وجود رسالتين مختلفتين، إحداهما من رهبان دير مارون في أرمناز إلى مجموعة من الرهبان السريان المناوئين للخلقيدونية في أنطاكية والرد على هذه الرسالة؛ والأخرى من أنستاسيوس بطريرك أنطاكية الخلقيدوني، يدعو فيها جماعة من الرهبان السريان المناوئين للخلقيدونية في أنطاكية إلى مناظرة، وأن الظروف التي كُتبت فيها الرسالتان كانت مختلفة أيضًا.

إن رسالة رهبان مارون لا تعين موقع ديرهم، إلا أن رد المعارضين لهم، والذي كتبه راهب يدعى ثيودور، يبين بأن رهبان دير مارون هؤلاء جاؤوا من قرية أرمناز في مقاطعة أفاميا. وهذه في الحقيقة أول مرة يرد فيها ذكر دير مارون في قرية محددة الهوية تدعى أرمناز، ولكن ليس هناك من دليل على أن

هذا الدير هو دير مارون نفسه الواقع على نهر العاصي في مكان ما بين حماة وأفاميا. سبق القول: إن الموارنة أنفسهم يختلفون حول موقع دير مارون. يرى بعض الكتّاب (تشالينكو)، على سبيل المثال، أن هذا الدير ربما كان في الموقع نفسه المعروف اليوم بالدوير، على بعد خمسة كيلومترات إلى الجنوب الشرقي من أرمناز. مما يدل على أنه ليس نفس الدير الذي يدّعي الموارنة بأنه ديرهم. يستشهد الأب ضو بتشالينكو، إلا أنه يخفق في مطابقة هذا الدير في أرمناز مع دير مارون في أفاميا[21]. كما أنه من الصعب التصديق أن إيمان رهبان دير يعدّه الموارنة «كبير الأديرة بين سائر أديرة سورية الجنوبية»، بني على أساس مراسلة وحيدة مريبة[22]. والذي يدعو إلى الارتياب بصحة وجود هذه الرسالة هو أن ما من مؤرخ سرياني أو غيره قد تطرق إلى ذكرها. والمهم هو إن كانت مثل هذه المراسلة قد حدثت يومًا ما، فمن المنطقي أن يكون حدوثها في القرن الثامن عندما دخل رهبان دير مارون، كمونوثيليين، في جدل لاهوتي مع جماعات دينية أخرى في سورية (الملكيين الخلقيدونيين مثلاً) للدفاع عن معتقدهم بالمشيئة الواحدة للمسيح (المونوثيلية)[23]. كما أنهم دخلوا في الجدل نفسه مع السريان الأرثوذكس للدفاع عن تمسكهم بإيمان خلقيدونية كما تظهر المراسلة. وقد عالج القس الماروني برناردو غبيرة الغزيري بشكل صحيح المراسلة قيد البحث بين رهبان دير مارون في أرمناز والرهبان السريان في أنطاكية باعتبارها تعود إلى القرن الثامن[24].

11) هل كان رهبان دير مارون خلقيدونيين؟

رفضت الغالبية العظمى من الكنائس في مصر وسورية تعريف إيمان مجمع خلقيدونية (451 م)، بأن طبيعتي المسيح اتحدتا بالتجسد في شخص واحد مع بقائهما منفصلتين ومتمايزتين بعد الاتحاد. مما سبب صدعًا بليغًا ضمن الكنيسة الجامعة وزاد هذا الصدع تفاقمًا بتدخل الأباطرة البيزنطيين في النزاع اللاهوتي والانحياز إلى جانب الخلقيدونيين أو معارضيهم. إن ما بدأ اختلافًا حول تعريف الإيمان والعقيدة بالكتابة أو تبادل الرسائل استحال، للأسف، إلى مهاترات وتجريح واضطهاد، فقد أصرّ الذين رفضوا مجمع خلقيدونية على أن صيغة العقيدة التي جاء بها ما هي إلا بدعة تـنتهك قرارات مجمع أفسس (431 م) الذي قرر في جلسته السادسة المنعقدة في (22) تموز أن من يثـبّتون إيمانًا مغايرًا للإيمان الذي وضعه مجمع نيقية (325 م) سيكونون عرضة لطائلة الحرمان من عضوية الكنيسة وفقدان المرتبة اللاهوتية[1]. كما أصرّ معارضو مجمع خلقيدونية أن التجسّد صار كلمة الله (اللوغوس) جسدًا،

وأنه لا يمكن عدُّ طبيعتي المسيح بعد اتحادهما منفصلتين، بل أصبحتا بالنتيجة طبيعة واحدة متجسدة للوغوس الإلهي انسجامًا مع عقيدة القديس كيرلس الإسكندري[2].

كان المجمع إذن سبب الخلاف. فقد وصم الذين قبلوا المجمع «بأنهم ديوفيزيون أي أصحاب الطبيعتين» كما وصم هؤلاء الآخرين بدورهم الذين رفضوا إيمان هذا المجمع «بالمونوفيزيين أي: أصحاب الطبيعة الواحدة». إن مصطلحي ديوفيزيين ومونوفيزيين غير وافيين، ولا يمثلان بدقّة المعتقد الذي دافع عنه الفريقان. ونحن نفضل أن نُشير إلى هذين الفريقين باسم الخلقيدونيين والمناوئين لمجمع خلقيدونية. والذي زاد من بلبلة هذه التعابير أن المناوئين لمجمع خلقيدونية أطلقوا اسم «الملكيين» (من كلمة ملكو السريانية، وتعني «ملك»)، على المعارضين لهم، مشيرين بذلك إلى أنهم كانوا أتباع الملك، أي: الإمبراطور مرقيان، الذي قام بعقد مجمع خلقيدونية وصادق على تعريفه المبتدع للإيمان. كما أطلق الخلقيدونيون بدورهم، على معارضيهم اسم «السويريين» نسبة إلى سويريوس بطريرك أنطاكية؛ و«عديمي الرأس» بمعنى من لا رئيس لهم؛ وأخيرًا أطلقوا عليهم اعتباطًا اسم «اليعاقبة» في القرن السادس نسبة إلى يعقوب البرادعي المتوفى سنة (578 م). وهكذا انقسمت كنيسة سورية الأنطاكية إلى معسكرين متخاصمين، المعسكر الخلقيدوني والمعسكر المناوئ لمجمع خلقيدونية. وليس من قبل المبالغة أو تشويه الحقائق القول: إنه لم تكن هناك بعد عام (451 م) ثمة مجموعة من الكهنة أو العلمانيين في سورية ما عدا بعض النساطرة الذين كانوا يعيشون في تلك البلاد، لم ترتبط إما بالخلقيدونيين أو بالمعارضين لهم. فالحياد أو عدم الانحياز في المسائل العقائدية لم يكن معروفًا. ومتى تمّ وضع هذه الحال من الأوضاع في نصابها التاريخي يصبح من السهل عندئذٍ تحديد الانتماء العقائدي والطائفي لرهبان دير مارون.

يمكننا حينئذٍ السؤال ماذا كان الانتماء الديني لرهبان دير مارون هؤلاء؟. يؤكد كتّاب موارنة وغيرهم مثل الأب نو على أن رهبان دير مارون كانوا خلقيدونيين ومدافعين عن إيمان خلقيدونية. أما الدليل الوحيد الذي يقدمونه فهو بضع رسائل، خاصة تلك المقدمة إلى المجمع المنعقد في القسطنطينية عام (536 م)؛ والأكثر من ذلك، أن الرسائل التي قدمها الأب نو لا تغير من الوضع أو تنفي الحقيقة وهي أن هؤلاء الرهبان لم يكونوا خلقيدونيين. فلو كانوا خلقيدونيين، أو ملكيين، لكان عليهم، أن يخضعوا كما تقتضيه القوانين الكنسية لسلطة بطريرك أنطاكية الخلقيدوني، الذي كان في زمن المنازعة بين رهبان مارون والرهبان السريان في أنطاكية على الأرجح هو أنستاسيوس الأول السينائي (593-698 م). لكن لا يوجد دليل على أن رهبان مارون كانوا يومًا خاضعين لسلطة بطريرك خلقيدوني أو ملكي لأنطاكية. فالرسالة الموقّعة في الحقيقة من قِبَل إسكندر رئيس دير مارون، عام (518 م)، لم تكن موجهة إلى بطريرك أنطاكية الخلقيدوني بل إلى البابا هرمزدا. ولهذا فإن محاولة الأب سيمون فايي (Simeon Vailhe) البرهان على أن رهبان دير مارون هؤلاء كانوا «ملكيين»، أي إمبراطوريين» وكانوا يمثلون في سورية العنصر الأجنبي أو فريق الغرباء، أي اليونان الذين كان «اليعاقبة» يبغضونهم لا تتسم بالصفة التاريخية[3]. لأن رهبان دير مارون لم يكونوا يونانيين بل سريانًا. بل لم يمثلوا مجموعة من الغرباء اليونانيين. كانوا مواطنين من سورية يتكلمون اللغة السريانية، مستخدمين إياها أيضًا في صلواتهم اليومية. إن توقيع بعضهم للرسالة باليونانية لا يجعلهم يونانيين، كما جزم بذلك فايي خطأ. في الحقيقة، لا نجد اتصالاً، ولا حتى رسالة واحدة متبادلة بين هؤلاء الرهبان وبطريرك أنطاكية الملكي منذ أواسط القرن الخامس وحتى نهاية القرن السادس. إضافة إلى ذلك، لا نجد رسالة كتبها أي من البطاركة خلال هذه الفترة يمتدح فيها رهبان دير مارون لدفاعهم عن إيمان مجمع خلقيدونية. إن من الصعب التصور

أن يكون هؤلاء البطاركة قد أغفلوا ديرًا عظيماً كدير مارون، الذي آوى أكثر من ثمانية آلاف راهب، وكان واقعًا بالضبط في مقاطعة أفاميا المكتظة على بعد بضع مئات من الأميال من أنطاكية. كما أن مما لا يمكن تصوره أن يكون «ديرًا عظيماً»، كهذا، يعتقد الموارنة بأنه في مقدمة عموم الأديرة في سورية الجنوبية، قد أصبح طي النسيان خاصة في الفعاليات الدينية، حيث لا نسمع شيئًا عن نشاطه الفكري، إذ لم يقم فيه علاّمة أو كاتب أو شاعر أو باحث متبحّر، في الوقت الذي كانت الأديـرة في سـورية كدير تلعدا وقنسرين وسينون والمعلق في شمال بلاد ما بين النهرين تتباهى بالعديد من العلماء والمتبحّرين المتميزين في المعرفة. وإذا التـفتنا إلى ضروب نشاط الرهبان السريان المناوئين للخلقيدونية، نجد أنه كانت بينهم وبين بطاركتهم علاقة متينة فيما يتعلق بمسائل الإيمان أو مراعاة القانون الكنسي. وهكذا نجد أن بعض آباءَ كنيسة أنطاكية مثل سويريوس الأنطاكي ويعقوب السروجي وفيلكسينوس المنبجي ويعقوب الرهاوي والعديد غيرهم يوجهون رسائلهم إلى أديرة كدير تلعدا وسينون وروماتوس وخاصة إلى دير مار باسوس في سورية الجنوبية الذي لا يبعد كثيرًا عن دير مارون وبطريركيته. إلا أننا لا نجد دليلاً على أن رهبان دير مارون قد دافعوا عن مجمع خلقيدونية خلا رسالة أو رسالتين مريبتين. بل لدينا في الواقع دليل بأن الخلقيدونيين في سورية اضطهدوا رهبان دير مارون. ففي عام (745 م) سار بطريرك أنطاكية الخلقيدوني أو الملكي، ثيوفيلاكت بن قنبرة الحرّاني بصحبة ثلة من الجنود إلى دير مارون لاضطهاد رهبانه[4]. لابد من وجود سبب لهذا الاضطهاد، وها هو المؤرخ التلمحري يعطينا الجواب فهو يقول: إن ابن قنبرة حاول إجبار رهبان دير مارون على قبول عقيدة المشيئتين في المسيح، وعلى الكف عن تلاوة التقديسات الثلاث مع عبارة «يا من صُلبت لأجلنا»[5]. هذا دليل واضح على أن رهبان دير مارون كانوا مونوثيليين يعترفون بمشيئة واحدة في المسيح، وأنهم كانوا، خلاف كنيسة

روما والكنائس الخلقيدونية الأخرى، يتلون التقديسات الثلاث مع العبارة التي كانت تستعملها الكنائس المناوئة لمجمع خلقيدونية فقط. بعبارة أخرى، لم يكن اعتراف هؤلاء الرهبان بإيمان خلقيدونية يعني شيئًا لبطريرك خلقيدوني اضطهدهم، لأنه لابد أنه عدّ من هراطقة مونوثيليين. إضافة إلى ذلك، فإن دفاع هؤلاء الرهبان عن إيمان خلقيدونية لم يؤدِ إلى علاقة متينة دائمة بين ديرهم وبين الكنائس الخلقيدونية الأخرى، وخاصة كنيسة روما. إذن ليس هناك من دليل تاريخي يؤيد وجود أية علاقة كهذه قبل القرن الثالث عشر. ومن الغريب جدًا أن هؤلاء الرهبان، الذين يُزعم بأنهم دافعوا عن إيمان مجمع خلقيدونية، قد عدّهم غالبية الكتّاب الخلقيدونيين هراطقة[6]. وسوف نرى بعدئذ أنه حتى أواخر القرن السادس عشر ظلت كنيسة روما مرتابة إلى حد كبير بإيمان الموارنة، ولذلك قامت بإرسال العديد من الإرساليات إلى لبنان للتأكد من صحة ذلك الإيمان. حتى الرسالة التي قدمها هؤلاء الرهبان إلى مجمع القسطنطينية الذي التأم عام (536 م) لم تجنبهم من أن يوصموا بكونهم هراطقة. والحقيقة هي أن الرهبان الموارنة استمروا في استعمال التقديسات الثلاث مع عبارة «يا من صُلبت لأجلنا» فترة طويلة بعد انعقاد ذلك المجمع، مع إدانة المجمع بطرس القصّار بطريرك أنطاكية على أنه «هرطوقي» بعد أن أُتهم بإضافة هذه العبارة إلى التقديسات الثلاث. يمكننا إذن أن نستنتج أن رسالة رهبان دير مارون إلى الرهبان المناوئين لمجمع خلقيدونية في أنطاكية لم تكن ذات أهمية؛ فهي لم تبرئهم من «الهرطقة» ولم تعزز مركزهم في أعين الكنائس الخلقيدونية، ككنيسة روما أو تخلق لهم علاقة أفضل مع هذه الكنائس. فضلاً على ذلك، من الصعب التحديد بدقة تاريخ الجدل الذي جرى بين جماعتي الرهبان الموارنة والسريان الأرثوذكس، بل تُلقى مسؤولية القول: إن تاريخ المخطوط الذي احتوى رسالة رهبان دير مارون هذه والرد عليها يعود إلى القرن الثامن، على رأي المستشرق الإنغليزي وليم رايت، الذي يقنعنا بأن الجدل قد حصل ولابد في وقت ما في

النصف الأول من القرن الثامن عندما كان رهبان دير مارون يتبادلون الجدل بشأن العقائد مع جماعات مسيحية أخرى. والأهم من ذلك هو أن الجدل حصل بين رهبان دير مارون في أرمناز والرهبان السريان في أنطاكية، وأن هذا الدير في أرمناز ليس دير مارون في أفاميا، الذي يدّعي موارنة معاصرون بأنه أصل كنيستهم وجماعتهم.

السؤال هو متى أصبح رهبان دير مارون خلقيدونيين؟. يدّعي الكتّاب الموارنة وغيرهم بأن هؤلاء الرهبان تبنوا صيغة إيمان مجمع خلقيدونية عندما اجتمع ذلك المجمع في عام (451 م) وأن تلك الصيغة كانت إيمان الموارنة منذ ذلك الحين. بيد أن الشهادات التي يقدمونها ليست حاسمة ولا مقنعة. وبالقدر الذي يمكنُ لمؤلف هذا الكتاب أن يؤكده هو أنه ما من مؤرخ في تلك الفترة، ولا حتى المؤرخ الخلقيدوني إيفاغريوس الذي عاش في أفاميا، ذكر شيئًا عن رهبان مارون هؤلاء ولا عن ديرهم أو إيمانهم. لذلك لابدّ من الرجوع إلى رواية ديونيسيوس التلمحري للبرهان على إيمان هؤلاء الرهبان، لأنه أول من ألقى الضوء على الهوية الدينية لرهبان دير مارون.

يذكر التلمحري اللقاء الذي جرى بين الإمبراطور هرقل وبطريرك أنطاكية السرياني، أثناسيوس الجمّال عام (629 م)، ومحاولة الإمبراطور إقناع البطريرك واثني عشر أسقفًا في رفقته على تصديق صيغة الإيمان التي كان قد أعلنها والتي يعترف فيها بطبيعتين للمسيح متحدتين وإرادة واحدة وفعل واحد طبقًا لعقيدة القديس كيرلس في الإيمان **بالطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي**. رفض البطريرك وأساقفته القيام بذلك، معترضين بأن هذه الصيغة لا تختلف عن عقيدة نسطور، بأن طبيعتي المسيح ظلتا منفصلتين بعد اتحادهما في التجسد. إن ما كان البطريرك وأساقفته يحاولون قوله هو أنهم لم يجدوا فرقًا بين عقيدة نسطور والعقيدة التي عرّفها مجمع خلقيدونية، وأن كلتا العقيدتين تناقضان إيمان مجمع أفسس (431 م). ولما رفض البطريرك

وأساقفته تصديق صيغة الإمبراطور في الإيمان غضب الإمبراطور وأصدر أمرًا بتعذيب أي امرئ يرفض قبول الصيغة واضطهاده. وسوف نشرح بالتفصيل هذه النقطة وعلاقاتها بالعقيدة المونوثيلية لاحقًا. يكفي أن نلحظ هنا وقع هذا المرسوم الإمبراطوري. يقول التلمحري:

> نتيجة اضطهاد الأرثوذكس (أولئك الذين آمنوا بطبيعة واحدة متجسدة للوغوس الإلهي ورفضوا مجمع خلقيدونية) قام العديد من الرهبان بقبول مجمع خلقيدونية بمن فيهم رهبان بيث مارون (دير مارون) مع أهالي منبج وحمص[7].

من الثابت أن رهبان دير مارون، كما نعلم من هذه الرواية، قبلوا إيمان مجمع خلقيدونية واعتنقوه في عام (629 م)، عندما بدأ اضطهاد من رفضوا المجمع. بيّن التلمحري المزيد بالقول: إن رهبان دير مارون كانوا أرثوذكسيين يتمسكون بالعقيدة الكيرلسية التي تؤمن بطبيعة متجسدة واحدة للوغوس الإلهي، إلا أنهم اعترفوا بمجمع خلقيدونية تحت الإكراه. لو كان هؤلاء الرهبان خلقيدونيين، لما قال التلمحري: إنهم كانوا قد قبلوا مجمع خلقيدونية. إن ما يقنعنا كليًا أنهم لم يكونوا خلقيدونيين هو عدم وجود سبب يحدوهم إلى قبول إيمان هذا المجمع مرة أخرى لو كانوا خلقيدونيين أصلاً. فضلاً على ذلك، ما كان تهديد الإمبراطور باضطهاد أولئك الذين رفضوا المجمع ليمتد إليهم لو أنهم كانوا خلقيدونيين في ذلك الحين. تدل الحقائق على أنهم لم يكونوا خلقيدونيين وأنهم قبلوا مجمع خلقيدونية من أجل النجاة من الاضطهاد. إن ما يُضفي المزيد من الأهمية على رواية التلمحري هو أن هذا الاضطهاد لم يكن موجهًا بشكل أساسي ضد هؤلاء الرهبان؛ بل موجهًا ضد كل الذين رفضوا في سورية قبول مجمع خلقيدونية، والذين يدعوهم التلمحري أرثوذكسيين. لا يمكن أن يكون هذا خطأ ارتكبه التلمحري أو ميخائيل الكبير، الذي أدرج ملخصًا لرواية التلمحري في تاريخه. ومع ذلك، إذا أخذنا بنظر الاعتبار وجود

ألوف الرهبان في سورية، فمن غير المحتمل أن يكون التلمحري قد اختار رهبان دير مارون دون غيرهم على أنهم قبلوا مجمع خلقيدونية. ومما يجعل روايته أكثر قابلية للتصديق هو أنه يذكر، من بين كل سكان سورية، فقط أهالي منبج وحمص وسكان جنوب سورية الذين قبلوا مجمع خلقيدونية.

يمكننا أن نستخلص من قول التلمحري أن دير مارون الذي يذكره لم يكن غير واحد من الأديرة الأقل أهمية في سورية والتي تقع تحت سلطة بطريركية أنطاكية المناوئة لمجمع خلقيدونية، وأن رهبانه صاروا خلقيدونيين خوفًا من الاضطهاد. ومنذ ذلك الحين وما بعده انفصلوا عن هذه البطريركية المناوئة لمجمع خلقيدونية وبدؤوا بعدئذ بتـنصيب بطاركة من ديرهم ليصبحوا بذلك طائفة دينية مستقلة. يجزم المطران أقليمس يوسـف داود بأن رواية التلمحري أقنعته بأن رهبان مارون كانوا «يعاقبة»، أي مناوئين لمجمع خلقيدونية. ويقول: إنه في مطلع مجمع القسـطنطينية (536 م) هجر هؤلاء الرهبان، إما خوفًا أو لسبب آخر، الجماعة الخلقيدونية أو الملكية في كنيسة أنطاكية وانضموا إلى القطاع «اليعقوبي» لتلك الكنيسة. يبدو أن داود يرتاب بالنزاهة الدينية لهؤلاء الرهبان، ويبدي ملاحظته بالقول: إنهم اشتهروا بسمعتهم السيئة في تبديل ولائهم[8]. لابد أن الخوف الذي يلمّح إليه داود كان نتيجة اضطهاد هرقل، فليس هناك شواهد تثبت قوى أخرى أجبرت الرهبان على الانضمام إلى جماعة «اليعاقبة» في كنيسة أنطاكية، وهو ما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن رهبان دير مارون كانوا من أصحاب الطبيعة الواحدة يتمسكون بعقيدة القديس كيرلس الإسكندري. بل إن المطران داود نفسه يؤمن بأن هؤلاء الـرهبان والموارنة كانوا في الواقع مونوفيزيين أو «يعاقبة»[9].

هناك دليل يستـند إلى ما كتبه يوحنا مارون، الذي كان على ما يزعم أول بطريرك ماروني، وهو أن الموارنة كانوا سريانًا أرثوذكس يدينون بعقيدة كيرلس. ففي الكتاب الذي يحمل عنوان ‹شرح الإيمان› (والذي ستتم مناقشته

بعدئذ والموجود في المخطوط الفاتيكاني 146، ص 4) يقول يوحنا مارون:

> نؤمن أن واحدًا من الثالوث، الكلمة، هو من نفس جوهرنا وطبيعتنا ما عدا الخطيئة. إنه في طبيعتين الإلهية والبشرية: ابنٌ واحد، ربٌ واحد، مسيحٌ واحد. كما نعترف بطبيعة متجسدة واحدة للوغوس الإلهي كما نادى بها الآباء القديسون.

إن عبارة «طبيعة واحدة متجسدة للوغوس الإلهي» هي عقيدة القديس كيرلس الإسكندري الذي يعده يوحنا مارون أبًا قديسًا. هذه هي الأرثوذكسية التي كانت كنيسة أنطاكية السريانية قد قبلتها والتي دافع عنها سويريوس الأنطاكي حتى الرمق الأخير. لكن الخلقيدونيين يسمون عقيدة كيرلس الإسكندري هذه بالمونوفيزية أي الطبيعة الواحدة، ويخلطون بينها وبين عقيدة أوطاخي أو عقيدة أبوليناريوس اللاذقي المتوفى سنة (390 م) من دون تمحيص.

يمكننا أن نقول ومن دون حرج: إن رهبان دير مارون لم يكونوا جميعًا خلقيدونيين ومدافعين عن إيمان مجمع خلقيدونية. فقد نبذت غالبية الرهبان الموارنة في الحقيقة مجمع خلقيدونية. هناك شهادة بهذا الخصوص يدلي بها جرمانوس، بطريرك القسطنطينية المتوفى سنة (733 م)، وهو الذي يصم الموارنة بالهراطقة، لأنهم نبذوا المجمع الرابع والخامس والسادس[10] مما لا يترك مجالاً للشك بأن الكهنة الموارنة والعلمانيين لم يقبلوا جميعًا مجمع خلقيدونية. وسوف نشير إلى هذه الشهادة بعدئذ.

ومن رواية التلمحري السابقة نصل إلى نهاية المرحلة الأولى من تاريخ الموارنة. وما نخلص إليه هو أن راهبًا ناسكًا يدعى مارون عاش في أوائل القرن الخامس، وذكره ثيودوريطس، أسقف قورش بطريقة عابرة. كذلك نخلص إلى وجود عدة أديرة باسم مارون في سورية، ومنها الدير الذي يقع على نهر العاصي، إلا أننا لا نملك سجلاً يُشير إلى تاريخ بناء هذا الدير، أو

إلى أن أصل الكنيسة المارونية وجماعتها ينسب إليه. فضلاً على ذلك، يختلف الموارنة حول مصدر كلمة «موارنة» واشتقاقها. فبينما يدعي العديد منهم بأن هذا المصطلح مشتق من مارون الذي عاش في القرن الخامس أو من دير يدعى دير مارون، فإن بطريركهم إسطفان الدويهي، الذي يحذو حذو القلاعي، يؤكد بأن مصطلح «موارنة» مشتق من «المبارك مارون، بطريرك أنطاكية العظمى». ويُضيف الدويهي إن «هذا هو الرأي الذي تقبله كنيسة روما، والذي يتفق مع تقليد الكنيسة المارونية»[11]. على أية حال، وبناءً على رواية التلمحري فإن رهبان دير مارون صاروا يُعرفون بالموارنة لأول مرة بعد اضطهاد هرقل عام (629 م). وعلى مدى فترة من الزمن بعد عام (629 م) أصبحوا طائفة منفصلة. مع ذلك، فإن إيمان هؤلاء الرهبان ومن تبعوهم قبل هذا التاريخ كان إيمان كنيسة أنطاكية السريانية نفسه القائم على أساس عقيدة القديس كيرلس الإسكندري.

سوف نرى بعدئذ أن الموارنة لم يصبحوا كنيسة منفصلة متميزة من غيرها من الكنائس في الشرق حتى القرن الثامن.

12) هرقل وصيغة الإيمان المونوثيلية

في النصف الأول من القرن التاسع أماط ديونيسيوس التلمحري أخيرًا اللثام عن تاريخ رهبان دير مارون الذي كان في السابق غامضًا يفتقر إلى الإثبات. يزودنا التلمحري، وهو أقدم مصدر من مصادرنا حول هؤلاء الرهبان، بالعديد من الروايات التي تشرح بداية الكنيسة المارونية، جماعتها، بطريركيتها وإيمانها العقائدي. وترتبط إحدى هذه الروايات بالسياسة الدينية للإمبراطور البيزنطي هرقل، الذي كان ينوي الحفاظ على وحدة الإمبراطورية. كان قد حصل صراع ديني حاد وانشقاقات كبيرة ضمن الكنيسة منذ القرن الأول للحقبة المسيحية، إلا أن هذا الصراع بلغ ذروته في مجمع خلقيدونية عام (451 م) الذي شقّ وحدة الكنيسة وخَلق سوء نية أكثر من أي مجمع كنسي آخر مخلفًا جراحًا في جسم الكنيسة الجامعة لا تزال حتى يومنا هذا. إن الاضطهاد المشين الذي مارسته الدولة والكنيسة البيزنطيتين لتشبثهما بالإيمان الخلقيدوني تجاه الذين رفضوا هذا الإيمان هو حقيقة تاريخية. وقد جرت عدة محاولات

قام بها عدد من الأباطرة لمصالحة الخلقيدونيين مع المعارضين لهم، لكنها باءت بالفشل. إن جهود الإمبراطور يوسطينيان الأول الصادقة بهذا الصدد والتي ما كانت إلا جهودًا خرقاء متنافرة، معروفة جدًا. ولكن ما أساء في الحقيقة إلى سلامة الإمبراطورية البيزنطية هو أن غالبية أهالي إقليمي مصر وسورية التابعين لسلطة الدولة البيزنطية كانوا مناهضين لتعريف إيمان خلقيدونية[1]. وقد أضعفت هذه المعارضة ولاء سكان هذين الإقليمين للدولة، وأخيرًا خسرتها هذه الدولة أولاً للفرس ثم للفاتحين العرب المسلمين ما بين سنوات (633-640 م).

عندما تولى هرقل السلطة عام (610 م)، كان الصدع في الكنيسة قد وصل إلى حدّ الخطورة. فالعداء بين الخلقيدونيين، الذين تمسكوا بعقيدة الطبيعتين في المسيح، والمعارضين لهم، الذين تمسكوا بالطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي، كان فعّالاً وهدامًا كما كانت عليه الحال في أعقاب مجمع خلقيدونية. وهنا واجهت هرقل مشكلة خطيرة، كانت تهدد وجود الدولة البيزنطية ذاتها. ففي عام (611 م) هاجم الفرس سورية واحتلوا أنطاكية ودمشق، وبعد ثلاث سنوات زحفوا نحو فلسطين وبعد عشرين يومًا من الحصار احتلوا القدس، عابثين فيها نهبًا وقتلاً. كانت خشبة الصليب المقدس من بين النفائس الثمينة التي حملوها معهم. وفي عام (618 م) هاجموا مصر وعاثوا فيها فسادًا ثم دخلوا كابادوكية وبلاد بيزنطة نفسها، وأضحت العاصمة القسطنطينية في متناول يدهم. أخفقت جهود هرقل لعقد الصلح مع الملك الفارسي، كسرى الثاني، وفي غمرة يأسه، وجه الإمبراطور المهزوم جيشًا عرمرمًا، هاجم به الفرس عام (622 م) طاردًا إياهم من إرمينيا. منذ ذلك الحين فصاعدًا صار الفرس في موقف المدافع وخسروا العديد من المعارك مع البيزنطيين. وبحلول عام (628 م) كان الفرس قد أجلوا عن المقاطعات البيزنطية وساد السلام أخيرًا عام (630 م). إلا أن العرب احتلوا مصر وسورية في العقد التالي[2] مما أحدث

انقلابًا جذريًا في تاريخ الشرق الأوسط.

من الظاهر أن هرقل، كما فعل يوسطينيان الأول، رأى أن سلامة الإمبراطورية كانت تعتمد، من بين الأشياء الأخرى، على مصالحة الفريقين المتخاصمين الخلقيدونيين ومعارضيهم. كان اهتمامه الرئيسي منصبًا لا على لأم جراح الكنيسة أو التهاود بشأن قرارات مجمع خلقيدونية بل على اعتبارات سياسية لاسترجاع إقليمي مصر وسورية المناوئين لمجمع خلقيدونية محققًا بذلك وحدة الإمبراطورية التي تمناها. لهذا السبب كان عليه أن يجد صيغةً للإيمان ترضي المناوئين لمجمع خلقيدونية دون انتقاص عقيدة هذا المجمع. كانت صيغة الإيمان هذه هي المونوثيلية، التي أقرت بأن طبيعتي المسيح اتحدتا في مشيئة واحدة وقدرة واحدة، كما يقول الباحث الألماني أدولف هارناك «إن طبيعتي المسيح أدتا النتيجة نفسها عن طريق قدرة إلهية بشرية واحدة»[3].

لم تكن صيغة القدرة الواحدة بدعةً في الكنيسة. بل يرجع تاريخها إلى الكتاب المنحول لديونوسيوس الأريوفاغي[4]. ففي رسالتهم الموجهة إلى الإمبراطور يوسطينيان الأول، لم يستشهد الآباء المناوئون لمجمع خلقيدونية الذين استدعوا من المنفى لمناقشة وحدة الكنيسة في القسطنطينية (535-536 م) بالكتاب المنحول للأريوفاغي فقط، بل أصروا أيضًا أن في التجسد لم تكن هناك سوى طبيعة واحدة متجسدة للوغوس الإلهي[5]. وكما يقول سرجيوس بطريرك القسطنطينية (610-638 م)، هذه هي الصيغة التي قال بها كيرلس الإسكندري في الفصل الرابع من تفسيره لإنجيل يوحنا: إن «المسيح أظهر مشيئة واحدة متجانسة نتيجة اتحاد طبيعتيه»[6]. كما يروي سرجيوس أن هذه الصيغة موجودة في رسالة سلفه، البطريرك مينا المتوفى سنة (552 م) إلى البابا فيجيليوس ووردت مرة أخرى في رسالة مينا إلى الإمبراطور يوسطينيان الأول؛ كتبت هاتان الرسالتان بخصوص إدانة ‹الفصول الثلاثة› (الأولى رسائل هيبا الرهاوي إلى ماري، والثانية عقيدة تيودوريطس، أسقف قورش والثالثة

كتابات ثيودور المصيصي). وبعد أن أدان البابا فيجيليوس هذه «الفصول الثلاثة» صرّح قائلاً: «نحرم كل من لا يعترف أن كلمة الله المولود الوحيد، أي المسيح، هو جوهر واحد وشخص واحد و (unam operationem)»، و(فعل واحد)[7].

يعزو بعض الكتّاب، الذين يعدُّون صيغة القدرة الواحدة «هرطقة»، إلى سرجيوس هذا، الذي يُشير إليه ثيوفانس وآخرون اعتباطًا على أنه «يعقوبي». كما أنهم يدّعون خطأ بأنه كان أول من كتب عن هذه العقيدة[8]. وفي الوقت الذي يقول فيه بعض الكتّاب: إن الإمبراطور هرقل علم بهذه العقيدة بواسطة القائد بولس المناوئ لمجمع خلقيدونية عندما كان في إرمينيا، يرتئي آخرون أن الإمبراطور كان من دون شك على علم بهذه العقيدة بواسطة سرجيوس قبل لقائه ببولس[9]. يقول المؤرخ الألماني يوحنا موسهايم، ولكن من دون أساس تاريخي، إن بولس والبطريرك أثناسيوس معًا أوحيا إلى هرقل «بأن المونوفيزيين» وهم المناوئون لمجمع خلقيدونية «قد يقتنعون بقبول مجمع خلقيدونية ويتصالحون مع اليونانيين، بشرط أن يقبل اليونانيون أنه لم تكن في المسيح يسوع، بعد اتحاد الطبيعتين، سوى مشيئة واحدة وفعل إرادي واحد»[10]. هناك رواية أخرى يرويها الكاتب الكاثوليكي نويل ألكسندر الذي يقول: «إن أثناسيوس بطريرك اليعاقبة، وهو رجل شرير داهية كسب ثقة الإمبراطور، زار الإمبراطور عندما كان في جرابلس، في سورية العليا»[11]، ووعده الإمبراطور حينذاك بتنصيبه بطريركًا على أنطاكية إذا قبل مجمع خلقيدونية واعترف بطبيعتين. عندئذ سأل أثناسيوس الإمبراطور إن كان من الضروري القول بمشيئتين وفعلين أو بمشيئة واحدة وفعل واحد في شخص المسيح. ويتابع ألكسندر قائلاً: «إن أثناسيوس (الأوطاخي) كان راضيًا بهذه العقيدة الزائفة لهذا جرى تعيينه بطريركًا لأنطاكية». ويستنتج ألكسندر أن هؤلاء الرجال الثلاثة، أثناسيوس وسرجيوس وأسقف قورش

كانوا المبتدعين للطائفة «المونوفيزية»[12].

إذا استثنينا الحقيقة وهي أن البطريرك أثناسيوس التقى بهرقل، فإن بقية الرواية التي رواها نويل ألكسندر لا تستند إلى أساس تاريخي.

يمكننا إذن أن نحكم بأنه ليس من المؤكد أن كان سرجيوس قد عرض عقيدة القدرة الواحدة على هرقل أم أن الأخير علم بها من بولس بينما كان هذا الأخير في إرمينيا. إن إنهاء معرفة الإمبراطور بهذه العقيدة إلى أثناسيوس بطريرك أنطاكية أمر تدحضه الحقيقة، وهي أن الإمبراطور كان قد كتب إلى هذا البطريرك قبل لقائهما في عام (629 م)، حول وحدة طبيعتي المسيح، قائلاً: «إن ما يثبت هذه الوحدة هو القدرة الواحدة كما كان المبارك كيرلس قد قال»[13]. وهذا ما كان البابا فيجيليوس قد أعلنه في مجرى الأحداث التي أدت إلى إدانة «الفصول الثلاثة» في المجمع الخامس. لذا، من الخطأ الادعاء أن البطريرك أثناسيوس كان أول من نقل هذه العقيدة إلى الإمبراطور، لكن لابد أن الإمبراطور كان يرجو ألا تسيء عقيدته الجديدة إلى الخلقيدونيين، بينما ترضي في الوقت نفسه معارضيهم، ومن ثم توحد بين الفريقين. إلا أن النتيجة لم تكن كما كان متوقعًا. وبينما صادق بعض الكهنة ذوي النفوذ في إرمينيا وسورية ومصر على العقيدة فإن العديد من الكهنة الخلقيدونيين الغيورين عارضوها. وسوف نرى بعدئذ أن البابا هونوريوس تمسك بالمونوثيلية وحُرم بسببها[14]. ومن الذين عارضوا العقيدة الجديدة هو سوفرونيوس، الذي أصبح بطريرك القدس (633-634 م) وقد أيده رئيس الدير مكسيموس، وهو خلقيدوني متشدد ومعارض لعقيدة المشيئة الواحدة والقدرة الواحدة في المسيح. كان مكسيموس قد شارك في مجمع لاتران الذي عقده البابا مرتينس الأول عام (649 م)، والذي أدان كلا الـ (Ecthesis) صيغة هرقل (638 م) والـ (Typus) صيغة الإمبراطور كونستانس الثاني (648 م)، (قسطنطين الثالث)، والوثيقة الأخيرة كانت تحمي من المقاضاة القانونية أولئك الذين اتخذوا أيًا من الموقفين في مسألة

المشيئة الواحدة والقدرة الواحدة أو المشيئتين والقدرتين، ولكنها تمنعهم تحت طائلة العقوبة من المنازعة بشأن القضية. وما كان من كونستانس إلا أن دعا مكسيموس من روما إلى القسطنطينية للمحاكمة وحاول إجباره على قبول الـ (Typus). لكن مكسيموس رفض أن يفعل ذلك ما دامت الـ(Typus) كانت في نظره تحتوي على نكران لعقيدة المشيئتين في المسيح والتي دافع نفسه عنها بشدة. ولمّا استمر مكسيموس بنشر عقيدة المشيئتين بواسطة مؤلفاته، أمر الإمبراطور بجلده وقطع ذراعيه ولسانه ونفيه. وبعد وفاة مكسيموس عام (662 م) أدينت المونوثيلية أخيرًا في المجمع السادس عام (680 م) باعتبارها «مونوفيزية»[15]. ويبدي التلمحري ملاحظة بهذا الصدد قائلاً: «إن الخلقيدونيين، وعلى مدى مئتين وثلاثين عامًا، ومنذ مجمع خلقيدونية (الذي يسميه «بالمجمع الفاسد») وحتى زمن المجمع السادس عام (680 م) آمنوا بطبيعتين في المسيح، ومع ذلك أقروا بشخص واحد، ومشيئة واحدة وفعل واحد في المسيح». ويُضيف قائلاً: «إنهم أكثروا من «إفسادهم» للعقيدة في زمن المجمع السادس مدعين أنه لم تكن في المسيح سوى مشيئتين وفعلين»[16]. أما المحاولة الأخيرة التي جرت لحل الجدل حول عقيدة المشيئة الواحدة أو المشيئتين في المسيح فقد قام بها الإمبراطور فيليبيكوس (711-713 م) الذي عزم على إبطال قرار المجمع السادس ورفض تعليم مكسيموس في المشيئتين. ولكن لم يتسنَ لهذه المحاولة، لأسباب غير معروفة، أن تتحقق أبدًا[17].

سبق أن ذكرنا أن هرقل قد اقتنع بأن سلامة الدولة البيزنطية كانت تعتمد، من ضمن أمور أخرى، على إخلاص الأقاليم الشرقية (بصورة رئيسية سورية ومصر) وتسوية الصراع الديني بين الخلقيدونيين والمعارضين لهم، ولهذا بدأ بتطبيق عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح لتحقيق وحدتهم. ويقدم لنا التلمحري رواية عن الجهد الذي بذله هرقل لإشاعة السلام بين الكنائس، وعلى الأخص مصالحة الفريقين المتخاصمين. يقول التلمحري: «عندما كان

هرقل في سورية عام (628 م) زار مدينة أورهوي (الرها، أورفه في تركية حاليًا)، مركز المسيحية السريانية في ذلك الحين. وقد دهش عندما وجد عددًا قليلاً من المسيحيين يعترفون بإيمان مجمع خلقيدونية، فقرر مصالحتهم مع الطرف الآخر المناوئ للخلقيدونية واستمالتهم ليقبلوا صيغة عقيدته بمشيئة واحدة في المسيح، وهي الصيغة التي ظنَّ أنها ستكون مقبولة لديهم. ولكنه عندما حضر خدمة القداس في كاتدرائية المدينة، رفض الأسقف أشعيا الذي كان يحتفل بالقداس مناولته القربان المقدس ما لم يقم بإدانة مجمع خلقيدونية خطيًا. وعندئذ استشاط الإمبراطور غضبًا وطرد الأسقف من الكاتدرائية، وسلمها إلى الجانب الخلقيدوني. وبعدئذٍ دعا الإمبراطور عام (629 م) بطريرك أنطاكية السرياني أثناسيوس (الملقب بالجمّال) لمناقشة المسائل المتعلقة بالإيمان معه. ذهب البطريرك يرافقه اثنا عشر أسقفًا لمقابلة الإمبراطور. وبعد اثني عشر يومًا من الجدل رفض البطريرك وأساقفته قبول صيغة الإمبراطور في الإيمان وهي اتحاد طبيعتي المسيح في مشيئة واحدة. جاء هذا الرفض بحجة أن العقيدة كانت متطابقة مع الإيمان الذي حدده مجمع خلقيدونية وطومس لاون، وأنهم ليسوا على استعداد لقبول صيغة إيمان كانوا يرَونها مخالفة لعقيدة القديس كيرلس الإسكندري أي، طبيعة متجسدة واحدة للوغوس الإلهي[18]. أثار رفض البطريرك وأساقفته لهذه الصيغة غضب الإمبراطور الذي أصدر أمرًا بمعاقبة أولئك الذين رفضوا قبول مجمع خلقيدونية، وذلك بجدع أنوفهم ونهب منازلهم. كان الاضطهاد موجهًا ضد السريان المناوئين لمجمع خلقيدونية والمتمسكين بعقيدة الطبيعة المتجسدة الواحدة. نتيجة لذلك قبل العديد من الرهبان ومنهم رهبان دير مارون مجمع خلقيدونية، واستولوا على عدة كنائس وأديرة كانت تابعة للمناوئين لمجمع خلقيدونية. وعندما اشتكى هؤلاء المناوئون لمجمع خلقيدونية إلى الإمبراطور من الاستيلاء على كنائسهم وأديرتهم لم يصغ الإمبراطور إلى شكواهم»[19].

نعلم من هذه الرواية أن رهبان دير مارون لم يكونوا خلقيدونيين قبل حكم هرقل. فلو أنهم كانوا خلقيدونيين، لما كان هناك سبب يدعو الإمبراطور لاضطهادهم. من الواضح أيضًا أن الاضطهاد الذي وقع على هؤلاء الرهبان أرغمهم على الاعتراف بمجمع خلقيدونية وصيغته في الإيمان على الشكل الذي عرضه فيه الإمبراطور. وكما يقول التلمحري، قبل أيضًا أهالي منبج وحمص والعديد من الناس من جنوب سورية مجمع خلقيدونية. يوحي قبولهم بأنهم لم يكونوا خلقيدونيين بل كانوا متمسكين بصيغة الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي. إضافة إلى ذلك، لو أن الذين استولوا على الكنائس والأديرة منتزعين إياها من المناوئين لمجمع خلقيدونية كانوا مدافعين عن إيمان خلقيدونية (أي كانوا ملكيين)، لكان التلمحري قال ذلك. إلا أنهم لم يكونوا كذلك، وها نحن قادرون مرة أخرى على الاستنتاج من رواية التلمحري أن هؤلاء الناس، بمن فيهم رهبان دير مارون، قد أظهروا بطشًا واستولوا على عدة كنائس وأديرة من أولئك الذين بقوا رغمًا عن أمر الإمبراطور ثابتين في رفضهم لمجمع خلقيدونية. إن رواية التلمحري تدعونا إلى الاعتقاد بأن هؤلاء الناس، ومنهم رهبان دير مارون، كانوا مناوئين للخلقيدونية أي «مونوفيزيين»[20]. والمراد قوله هنا هو أنه في ذلك الحين كانت هناك طائفتان دينيتان رئيسيتان في سورية، «طائفة الملكيين الخلقيدونيين»، وطائفة «المونوفيزيين» أو «اليعاقبة» المناوئين لمجمع خلقيدونية، أي لم يكن هناك موارنة. كانت الطائفتان في صراع دائم إحداهما مع الأخرى حول مجمع خلقيدونية. وما دام التلمحري لا يقول: إن أولئك الذين استولوا على كنائس الأرثوذكس (المونوفيزيين)، ونهبوها، أي رهبان دير مارون، كانوا ملكيين، فمن المحتم أنهم كانوا ولابد جماعة من «المونوفيزيين» أو «يعاقبة» الذين لم يكونوا، لسبب غير معروف، على علاقة طيبة مع بقية المونوفيزيين أو كنيستهم. لكن مع أن رهبان دير مارون وأهالي منبج، حمص وجنوب سورية قد قبلوا بمجمع خلقيدونية واستولوا

على كنائس وأديرة المناوئين لمجمع خلقيدونية، فليس هناك من دليل على أن طائفة مارونية أو بطريركية مارونية كانتا آنذاك في قيد الوجود. من المحتمل أن جماعة من هذا القبيل كانت في طور الظهور إلا أنها لم تكن بعد قد أخذت المكانة الكاملة لطائفةٍ معترفٍ بها. قد يكون من الصواب القول: إن الناس الذين قبلوا مجمع خلقيدونيةَ والصيغة المونوثيلية التي عرضها هرقل قد انضموا إلى رهبان دير مارون لتشكيل طائفة دينية جديدة. من المحتمل جدًا أن بعض الأساقفة السريان الأرثوذكس (المونوفيزيين)، بعد أن رأوا أن غالبية رعيتهم قد قبلت مجمع خلقيدونية، لم يجدوا بديلاً سوى أتباع رعيتهم والاعتراف بمجمع خلقيدونية، مشكلين بذلك طائفة مارونية جديدة. إلا أن هذا محض تخمين، لأن المصادر المتوافرة تدل بأن ظهور الموارنة كطائفة منفصلة لم يتم حتى القرن التالي. في الحقيقة استمر رهبان مارون هؤلاء والناس الذين انضموا إليهم بعد عام (630 م) في الاعتراف بإيمان مجمع خلقيدونية، ولكن بمدلول مونوثيلي[21]. فقد تمسكوا على نحو الملكيين الخلقيدونيين، بأن طبيعتي المسيح اتحدتا في شخص واحد ومشيئة واحدة. ولم تصبح الجماعتان متمايزتين إلا بعد عام (680 م)، عندما قبل الملكيون عقيدة المشيئتين في المسيح التي قام مكسيموس بنشرها والمجمع السادس بتثبيتها. يقول مفريان الكنيسة السريانية مار غريغوريوس ابن العبري المتوفى سنة (1286 م)، في كتابه ‹منارة الأقداس›، الكتاب السادس، الفصل الثالث، الترجمة العربية للمطران بهنام ججاوي طبعة دير ماردين حلب (1996 م) ص (373)، اعترف الموارنة واليونانيون أو البيزنطيون بعقيدة المشيئة الواحدة والارادة الواحدة في المسيح حتى عهد مكسيموس؛ بعبارة أخرى، كانوا مونوثيليين. ولم يقم أحد بتوضيح هذه النقطة بشكل جلي وممتاز كما فعل التلمحري. وإليكم بيانه بكامله:

> ناقشنا سابقًا هرطقة مكسيموس (المشيئتين في المسيح) وكيف قام قسطنطين (بوغوتانس أي ذو اللحية أو الملتحي) بإدخالها إلى الكنيسة

البيزنطية بعد أن كان والده قد أزالها من الوجود. الآن نريد أن نناقش الصدع الذي حصل بينهم (الخلقيدونيين) عام (727 م) بسبب هذه الهرطقة (المشيئتين) المعتنقة في بلاد اليونان (البيزنطيين) والتي لم تكن معروفة أبدًا في سورية. والآن عام (727 م) غرسها الأسرى وسالبوا الغنائم الذين رافقوا الجيوش العربية وعاشوا في سورية. كان أهالي المدن الرئيسة وأساقفتها وقادتها هم الذين أفسدتهم هذه الهرطقة ومن بينهم سرجيوس، ابن منصور (ربما كان والد القديس الخلقيدوني يوحنا الدمشقي). فقد ضايق سرجيوس المؤمنين (المناوئين لمجمع خلقيدونية) في دمشق وحمص لا من أجل إسقاط عبارة يا من صُلبت لأجلنا، من التقديسات الثلاث فقط، بل داهن العديد منا (المناوئين لمجمع خلقيدونية) بمعسول الكلام لقبول هرطقته. كما أفسدت هذه الهرطقة كرسي أورشليم وأنطاكية والرها والكراسي الموجودة في مدن أخرى والتي كانت تحت سيطرة الخلقيدونيين منذ عهد هرقل. لم يقبل رهبان بيت مارون (دير مارون) وأساقفة هؤلاء الرهبان وبضعة أناس آخرين، على أية حال هذه العقيدة (المشيئتين). إلا أن سائر أهالي المدن والأساقفة قبلوها. ووقع قدر كبير من المنازعات والحرومات بسبب هذه الهرطقة. ومن ثمّ احتقر أتباع دير مارون الخلقيدونيون أتباع مكسيموس داعين إياهم بالنساطرة والوثنيين واليهود قائلين لهم: «إنكم لا تعترفون بأن المسيح هو الله، وأنـه وُلد من عذراء وأنه صُلب وتألم في جسده».بل تقولون: إنه كان إنسانًا بسيطًا وشخصًا خاصًا منفصلاً وبعيدًا عن الله، وبأنه خشي الموت ولهذا السبب صرخ «يا ابتاه إن شئت أن تجيز عني هذه الكأس: ولكن لا لتكن إرادتي بل إرادتك كما لو أنه كانت هناك مشيئتان، واحدة للآب وواحدة للابن، أو أنه كانت في المسيح إرادتان منفصلتان منقسمتان متضادتان». احتقر أتباع

مكسيموس أتباع مارون (رهبان دير مارون) قائلين: «أنتم لا تعترفون بنفس إيمان مجمع خلقيدونية وطومس لاون، ولا تؤمنون بأن في المسيح طبيعتين مستقلتين مع احتفاظهما بخصائصهما وفعليهما. لأنه لو كانت في المسيح طبيعتان، لوجب تبعًا لذلك أن تكون فيه مشيئتان وفعلان مستقلان. لكنكم تعترفون بعقيدة كيرلس (الإسكندري) وسويريوس (الأنطاكي) اللذين اعتقدا بأنه لم يكن في المسيح سوى شخص واحد وطبيعة واحدة وأن واحدٌ هو فعله وقدرته وسلطته». كما دعوهم بالسويرسيين واليعاقبة ومؤلهي الإله. رد هؤلاء (رهبان مارون وأتباعهم) ردًا حسنًا على أولئك (المكسيميين) قائلين، «إن كان المسيح يُعرف بطبيعتين مع الحفاظ على خصائصهما وعملهما كما جاء في طومس لاون وقرارات مجمع خلقيدونية، فمن اللازم أيضًا الإيمان بمشيئتين وفعلين وشخصين لا بل أيضًا بابنين ومسيحين»[22].

يعلق التلمحري، بكل إنصاف، قائلاً: «لا موجب لخصام هذين الفريقين لأن كليهما كانا يعتمدان إيمانين متطابقين، إيمان لاون وإيمان مجمع خلقيدونية»[23]. ثم يورد مثالاً على درجة عالية من الأهمية عن الانقسام العقائدي في رعية حلب التي انقسمت إلى جماعتين متباغضتين؛ اتبعت إحداهما الموارنة وانضمت الأخرى إلى أتباع مكسيموس الذي آمن بمشيئتين في المسيح. ونشب عن ذلك خصام بين هاتين الجماعتين للاستحواذ على الكاتدرائية الكبرى في حلب بلغ من الحدة درجة دعت الحاكمَ المسلم للمدينة إلى تقسيم الكاتدرائية وإقامة حاجز خشبي في وسط الكنيسة حيث كان لكل جماعة جناحها الخاص بها إلا أن المشادات الكلامية استمرت بين أفراد الجماعتين وخاصة بعد انضمام النساء إليهم وحدوث عراك فعلي داخل بناء الكنيسة. وأخيرًا، خجل الطرفان من تصرفاتهما المعيبة فتصالحا، وأصبح أفرادهما أتباعًا لمكسيموس يتمسكون بمشيئتين في المسيح[24].

هذا ما يدل على أن الموارنة كانوا في منتصف القرن الثامن عندما حصلت هذه الحادثة متميزين عن الملكيين. فبينما تبنى الملكيون الإيمان بمشيئتين في المسيح، فإن الموارنة، فيما عدا رعية حلب، بقوا مونوثيليين متشبثين بالمشيئة الواحدة في المسيح.

13) الملكيون والموارنة والمجمع السادس

يشرح التلمحري، بوضوح، أنه لم يكن في سورية، منذ عام (629 م) عندما فرض هرقل المونوثيلية عقيدة جديدة، وحتى عهد الإمبراطور قسطنطين الرابع بوغوناتس، ذو اللحية (668-685 م) أحد قد ناقش أو أقرَّ بأن الإيمان بطبيعتين في المسيح اقتضى أيضًا الاعتراف بمشيئتين فيه. فالملكيون الخلقيدونيون والموارنة الخلقيدونيون كانوا يعتمدون العقيدة التي تنص على أن طبيعتي المسيح اتحدتا في شخص واحد ومشيئة واحدة وفعل إرادي واحد. باختصار، كانت هاتان الجماعتان مونوثيليتين، وكان اعتناقهما لإيمان خلقيدونية هو الاختلاف اللاهوتي الرئيسي الوحيد بينهما وبين غالبية السريان الذين رفضوا ذلك الإيمان. ومع ذلك فإن الجماعتين عاشتا في انسجام لأنهما كانتا ملتزمتين بالإيمان نفسه، ويذكر التلمحري أن المشاكل حصلت بينهما عام (727 م) حول إدخال عقيدة المشيئتين في المسيح، والتي يسميها التلمحري بـ «هرطقة مكسيموس»، لأن مكسيموس كان قد استمات

أكثر من أي واحدٍ آخر، في الدفاع عنها. ونحن نعلم أن المجمع السادس الذي انعقد عام (680 م) برئاسة الإمبراطور قسطنطين بوغوناتس قد تبنى هذه العقيدة وجعلها بندًا من بنود الإيمان. وفي هذا المجمع نفسه أدينت عقيدة المونوثيلية وجرت حرومات الذين أدينوا، ومنهم على الأخص مينا بطريرك القسطنطينية، والبابا فيجيليوس والبابا هونوريوس[1]. هذا ما يؤكد قول ابن العبري بأن البيزنطيين كانوا يعترفون حتى زمن مكسيموس وثيودور الحرّاني ويوحنا الدمشقي بعقيدة المشيئة الواحدة في المسيح. وكما يقول التلمحري فإنه لم يجر نشر العقيدة الجديدة أي عقيدة المشيئتين في المسيح والتي جُعلت عقيدة رسمية في البلاد البيزنطية نفسها (آسيا الوسطى)، في سورية عن طريق البعثات التبشيرية البيزنطية، بل عن طريق الأسرى البيزنطيين والأهالي الذين قام العرب بترحيلهم إلى سورية. وربما كانت الحرب التي دارت بين العرب والبيزنطيين هي التي اقتلعت هؤلاء الأسرى البيزنطيين من ديارهم فتوجهوا أخيرًا نحو سورية. لم يكن القادمون خلقيدونيين فقط، بل كانوا يدينون بعقيدة المشيئتين في المسيح، والتي كان السريان يعدُّونها بدعة. ولدى انتشار هذه العقيدة الجديدة في سائر أنحاء سورية، اعتنقها غالبية سكان المدن (دمشق وحلب وحمص على سبيل المثال) والعديد من الأساقفة والشخصيات. وكان أحد هذه الشخصيات سرجيوس ابن منصور، الذي أجبر السريان على قبول هذه العقيدة. لكن السريان الذين خضعوا لإكراه ابن منصور لم يكونوا ملكيين خلقيدونيين ولم يتلوا أبدًا التقديسات الثلاث مع عبارة «يا من صُلبت لأجلنا»؛ بل كانوا تلامذة رهبان دير مارون الذين تلوا التقديسات الثلاث مع هذه العبارة والذين تبنوا المونوثيلية في زمن هرقل. كان بعضهم أيضًا، سريانًا مناوئين للخلقيدونية ينتمون إلى كنيسة البطريرك ديونيسيوس التلمحري، وكانوا يتمسكون بعقيدة الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي. والذي يبدو من رواية التلمحري أن الكراسي الخلقيدونية في أورشليم وأنطاكية

والرها إضافة إلى بعض المدن الصغرى في سورية قد اعتنقت ما بين عامي (680-727 م) عقيدة المشيئتين في المسيح.

النقطة الأساس في رواية التلمحري هي أن رهبان بيث مارون (دير مارون) وأساقفته وبعض الناس الآخرين رفضوا هذه العقيدة. ولابد أنهم فعلوا ذلك لأنهم كانوا أصلاً مونوثيليين، لكونهم تشبثوا بعقيدة المشيئة الواحدة في المسيح منذ زمن هرقل[2]؛ يُضيف التلمحري أن إدخال عقيدة المشيئتين في المسيح ونشرها في سورية أحدثت نزاعات ومشادات كلامية بين الملكيين الخلقيدونيين والموارنة الذين كانوا أيضًا خلقيدونيين. ولم يكن الخلاف حول العقيدة الخلقيدونية فحسب، بل شمل أيضًا طبيعتي المسيح واتحادهما أو أنهما بقيتا منفصلتين بعد الاتحاد في مشيئة واحدة. ويورد التلمحري الاتهامات اللاهوتية التي اجترحتها الجماعتان شارحًا بذلك العقيدة التي اعتمدها الرهبان الموارنة وتلامذتهم. يقول التلمحري إن الموارنة، أو كما يدعوهم «تلامذة مارون» شتموا أتباع مكسيموس واتهموهم بعدم الاعتراف بأن المسيح هو الله، أو إنه وُلد من العذراء، أو أنه صُلب وتألم بالجسد؛ بل كان إنسانًا بسيطًا وأقنومًا (Qnumo) خاصًا (وهي كلمة سريانية معناها شخص)؛ مستقلاً عن الله، وهو والآب كيانان منفصلان، ولهذا السبب خشي الموت وطلب من الآب أن يُبعد عنه كأس الموت قائلاً: «لتكن لا إرادتي، بل إرادتك»، ك أنه كانت هناك مشيئتان، واحدة للآب وأخرى للابن. أما الموارنة فقد اتهموا بدورهم تلامذة مكسيموس لاعتقادهم بأن مشيئتي المسيح لم تكونا مختلفتين فحسب بل متناقضتين تناهض إحداهما الأخرى. والذي يريد الرهبان الموارنة قوله هو إنه بعد تجسد الله الكلمة لا يمكن الاعتراف إلا بمشيئة واحدة فقط في المسيح. هذا ما يدعو إلى الذاكرة جدل القديس كيرلس الإسكندري مع تعليم المدرسة الأنطاكية اللاهوتي بأجمعه (وخاصة تعليم ثيودور المصيصي) وبعدئذ نسطور، بطريرك القسطنطينية. فقد أقرَّ كلاهما بطبيعتين منفصلتين في المسيح

مع أقنومين، ولذلك فرّقا بين المسيح الذي وُلد من الآب منذ الأزل والمسيح المولود من العذراء مريم. نتيجة لهذا المعتقد، رفض نسطور أن يدعو العذراء مريم (Theotokos) (والدة الله)؛ بل دعاها (Chrisostokos) (والدة المسيح)، كما لو أن المسيح الذي وُلد منها لم يكن الابن السرمدي، أو الله، بل مجرد إنسان. ولهذا اتهم رهبان مارون تلامذة مكسيموس بالهرطقة النسطورية التي حرمها مجمع أفسس عام (431 م) واستشهدوا لإثبات عقيدتهم بآراء القديس كيرلس الإسكندري الذي أصرّ أن في تجسد الله الكلمة، المسيح، يمكننا فقط أن نعترف بطبيعة متجسدة واحدة للوغوس الإلهي لأن الله الكلمة صار جسدًا. وتبعًا لذلك فمن المنطقي أن نعترف بوجود مشيئة واحدة فيه.

هنا نواجه مشكلة لاهوتية حساسة شديدة التعقيد تتخطى أفق هذا الكتاب[3]. لكن ما يستوجب القول هنا هو أن هؤلاء الرهبان وإن كانوا خلقيدونيين إلا أنهم قدموا الحجة نفسها ضد تلامذة مكسيموس والتي كان سائر المناوئين للخلقيدونية بالاستناد إلى تعاليم القديس كيرلس قد استعملوها لتفنيد العقيدة التي ثبّتها مجمع خلقيدونية ببقاء انفصال طبيعتي المسيح بعد اتحادهما. وهذا غريب حقًا لدى هؤلاء الرهبان الموارنة وكل الموارنة الذين جاؤوا بعدئذ والذين اعترفوا بالمونوثيلية. فإذا كانوا قد اعتقدوا بأن طبيعتي المسيح اتحدتا في مشيئة واحدة، فمن اللازم أن يكونوا أيضًا قد اعترفوا بأن الطبيعتين اتحدتا بطريقة تفوق الوصف حيث أصبحتا طبيعة واحدة. بعبارة أخرى، إذا كانت نتيجة تجسد الله الكلمة طبيعة متجسدة واحدة، كما أكّد القديس كيرلس، فمن المنطقي أيضًا التمسك بأن تجسد نفس الله الكلمة هي مشيئة واحدة. ومن الواضح إذن في هذا الصدد أن عقيدة رهبان مارون تتفق اتفاقًا كبيرًا بعقيدة القديس كيرلس الأرثوذكسية، وهي نفس عقيدة كنيسة أنطاكية السريانية الأرثوذكسية حتى يومنا هذا.

بناء على مجادلة رهبان دير مارون وتلامذتهم مع مخالفي عقيدتهم نستطيع

القول: إن هؤلاء الرهبان الموارنة لم يكونوا خلقيدونيين قبل تبنيهم المونوثيلية نتيجة ضغط الإمبراطور هرقل. ولكن بعد أن تبنّوا هذه العقيدة وقبلوا معها مجمع خلقيدونية احتفظوا بإيمانهم بالطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي، إلا أنهم لم يستطيعوا الاعتراف به جهرًا خوفًا من الإمبراطور الخلقيدوني. ولهذا يصح القول: إن إيمان الرهبان الموارنة الذين أكرهوا على قبول مجمع خلقيدونية، ولكن بصيغة مونوثيلية هو مجرد ادعاء، لأن معتقدهم الصحيح كما توضحه كتب الصلوات والطقوس، كان ولم يزل الإيمان بطبيعة واحدة متجسدة للوغوس الإلهي.

وما من شيء يوضح هذه القضية كاتهام تلامذة مكسيموس الرهبان الموارنة بأنهم لم يكونوا متمسكين بعقيدة مجمع خلقيدونية وطومس لاون. ويدل هذا الاتهام ضمنيًا على أن الرهبان لم يؤمنوا بأن طبيعتي المسيح اتحدتا في شخص واحد وأنهما بقيتا منفصلتين بعد الاتحاد. كما أضافوا قائلين: «إنه لو كانت للمسيح طبيعتان مستقلتان لكان من الضروري أن تكون له أيضًا مشيئتان مستقلتان وفعلان إراديان مستقلان». كما اتهموهم أيضًا بالتمسك بعقيدة كيرلس وعقيدة سويريوس الأنطاكي، وبالاعتراف بوجود طبيعة واحدة في المسيح، وشخص واحد ومشيئة واحدة وقدرة واحدة وفعل واحد وسلطة واحدة. لهذا السبب دُعي الرهبان ب«السويريين»، «اليعاقبة» و«مؤلمي اللاهوت»، أي إنهم يؤمنون بأن الألوهية كَلها قد تألمت على الصليب. وهذه المناقشة نفسها ارتكن إليها نسطور في جدله مع القديس كيرلس ومؤيديه، الذين اتهمهم نسطور خطأ بالإيمان بالعقيدة القائلة بإن «الله في المسيح قد تألم»[4].

يختتم التلمحري هذا الجزء من روايته بالقول: إنه لم يكن من مسوغ لهذين الفريقين لتبادل التهم لأن كليهما كان في الحقيقة خلقيدونيًا. وهذا لا يعني، كما يؤكد المطران الماروني يوسف دريان خطأ أن الفريقين كانا يجادلان تفسير

عقيدة الطبيعتين والمشيئتين في المسيح في مواجهة عقيدة الطبيعة الواحدة والمشيئة الواحدة في المسيح. إنه يعني، كما يدَّعي دريان، أن الرهبان الموارنة، مع أنهم خلقيدونيون، لم يفهموا هذه العقيدة الجديدة حول المشيئتين في المسيح فرفضوها، لأنهم وجدوها تتفق مع تعليم نسطور. فضلاً على ذلك، فإن دريان يخطئ بقوله: إن أتباع مكسيموس اتهموا رهبان مارون بالتمسك بعقيدة كيرلس الإسكندري وسويريوس الأنطاكي نفسها لكي يعرضوهم للسخرية والسباب. ويزيد دريان في خطئه أنه لو كانت عقيدة المشيئتين قد أدخلت إلى سورية بالطرق القانونية الكنسية المرعية لاستجار معتنقوها بأحكام المجمع السادس في نقاشهم مع المعارضين. بعبارة أخرى، إن أحكام المجمع السادس التي دانت المونوثيلية كانت معروفة رسـميًا فقط في سورية وكان على رهبان دير مارون المونوثيليون أن يتقيدوا بها[5]. ويكرر الباحث كمال صليبي هذه الفكرة نفسها، ولكنها فكرة غير مقنعة، فيقول: «إنه بعد إدانة المجمع السادس للمونوثيلية فإن نبأ موقف ما يدعوه «بالكنيسة الجامعة» من هذه العقيدة لم يكن قد وصل بعد إلى وادي نهر العاصي حيث عاش رهبان دير مارون. مما دعا «الشعب الماروني» إلى الاستمرار في التمسك بالمونوثيلية بأسلوب ما لعدة قرون»[6]. بيد أن كمال صليبي يقرّ بأن رهبان دير مارون اعترفوا بعقيدة المشيئة الواحدة في المسيح «بشكلها البدائي، الذي أكَّد على فعل واحدٍ في المسيح لكنه لم يحدد مشيئته»[7].

إن ادعاء المطران يوسف دريان بأن مرد الجدل برمته حول المشيئة الواحدة أو المشيئتين في المسيح يعود إلى سوء فهم التعابير اللاهوتية مثـل شـخص، وطبيعة، وفعل وإرادة هو ادعاء يتعذر الدفاع عنه[8]. كما أن ادعاء الباحث كمال صليبي أن رهبان دير مارون قد أكَّدوا على فعل واحدٍ لا مشيئة واحدة بالأحرى في المسيح هو بدوره ادعاء يصعب الدفاع عنه[9] لافتقاره إلى بيّنة تاريخية.

من المؤكد أن رهبان دير مارون كانوا على علم بعقيدة المشيئة الواحدة في المسيح ودلالتها اللاهوتية. لأنهم في الواقع قبلوا مونوثيلية الإمبراطور هرقل، وهي مونوثيلية ذات معان منسّقة لا يلطفها تـفسير فعل إرادي أو مشيئة إرادية. نعلم من التلمحري أن القضية برمتها كانت قضية خطيرة أحدثت نقاشًا حادًا يتسم بالجد، لأن تلامذة مكسيموس لم يسموا الرهبان الموارنة بِ «بالسويريين» و «اليعاقبة» على سبيل المزاح، بل أدركوا أن هؤلاء الرهبان مع كونهم خلقيدونيين بشكل سطحي، ما زالوا متمسكين بنفس معتقد سويريوس الأنطاكي. وبعبارة أخرى كانوا «مونوفيزيين». إن ادعاء المطران دريان، بأن التلمحري قد أقحم اسمي كيرلس الإسكندري وسويريوس الأنطاكي في الجدل القائم بين الرهبان الموارنة وتلامذة مكسيموس، نظرًا لأنه كان يشاطرهم العقيدة نفسها، لايستند إلى أساس تاريخي. إن ما يحاول دريان إثباته هو أن التلمحري، بما أنه «يعقوبي»، وجد أنه من الملائم إقحام اسم كيرلس في هذا السياق للبرهان على أن رهبان دير مارون المونوثيليين كانوا على إيمان كيرلس نفسه[10]. وفي نظر دريان فإن «اليعاقبة» دائمًا يفسرون تفنيد كيرلس لنسطور بطريقتهم الخاصة الغريبة للبرهان على إيمانهم بطبيعة متجسدة واحدة ومشيئة واحدة للوغوس الإلهي. ولكن الذي يستحق الذكر هنا هو أن أعضاء مجمع خلقيدونية أنفسهم فسّروا عقيدة كيرلس بطريقة كهذه لتبرير تسوية خلافهم مع النساطرة لكي يثبتوا شرعية تعريفهم الجديد للإيمان وهو طبيعتان للمسيح متحدتان في شخص واحد مع بقائهما منفصلتين بعد الاتحاد بالاتفاق مع طومس لاون[11].

هناك دليل قوي على أن رهبان مارون وتلامذتهم كانوا على دراية بإدانة المجمع السادس للمونوثيلية. فقد رأينا سابقًا التلمحري يقول: إن عقيدة المشيئتين في المسيح دخلت إلى سورية عن طريق الأسرى البيزنطيين واللاجئين الذين رافقوا الجيوش العـربية، ثم استقروا في سورية[12]. وهذا يدل على أن

أحكام المجمع السادس قد نقلت إلى سورية، وبأن الرهبان الموارنة وتلامذتهم كانوا على دراية بها.

لم يكن بعض الناس في سورية الجنوبية، حيث عاش رهبان مارون يجهلون المجمع السادس وغايته. إذ تـفيدنا وقائع الجلسة السادسة عشرة من هذا المجمع والتي عُـقدت في (9) آب عن قسيس من أفاميا يدعى قسطنطين وعقيدته المونوثيلية. طلب قسطنطين الذي كان موجودًا في القسطنطينية إبّان انعقاد المجمع، الإذن بالدخول إلى المجمع لتقديم صيغة إيمانه فيما يتعلق بقضية المشيئتين في المسيح، والتي كان المجمع يناقشها. ولم يسمح لقسطنطين بالدخول إلى المجمع، بل خاطب أعضاءه قائلاً: «إنه كاهن من كنيسة مدينة أفاميا المقدسة في سورية الجنوبية، وقد رسمه كاهنًا إبراهام أسقف أريتوزا» (حاليًا الرستن بين حمص وحماة). وعندئذ طلب منه المجمع تقديم صيغة إيمانه. ومن ثم التمس قسطنطين أعضاء المجمع إعطاءه مهلة ستة أيام لإنهاء كتابة هذه الصيغة بالسريانية. لكن أعضاء المجمع أصروا على أن يقدم صيغة إيمانه فورًا وباليونانية التي كان يتكلمها بطلاقة. عندئذٍ بيَّن قسطنطين أن صيغته الإيمانية تنطوي على قدرتين في المسيح وأن هاتين القدرتين تمتان إلى خصائص طبيعتيه. إلا أن قسطنطين أضاف إن للمسيح مشيئة واحدة فقط وهي مشيئة اللوغوس (الله الكلمة). وهنا فهم أعضاء المجمع أنه يعني بأن للمسيح مشيئة إلهية واحدة فقط؛ لذا، اتهم بأنه أبوليناري وطرد من الاجتماع[13].

لا نعرف كيف علم هذا القسيس المتبحّر بالمجمع السادس. بل ما نعرفه هو أن المجمع السادس كان لاشك معروفًا لدى الكنيسة في سورية الجنوبية. ومن المحتمل إلى حد كبير أن يكون رهبان دير مارون على معرفة به أيضًا، وهو الدير الذي كان الكاهن قسطنطين ينتمي إلى مقاطعته. من الواضح أن قسطنطين كان كاهنًا مونوثيليًا رسمه أسقف مونوثيلي، وكان ينتمي إلى كنيسة مونوثيلية. وقد أعلن بشدة في بيانه الذي قدمه إلى المجمع عن إيمانه بمشيئة واحدة في المسيح.

لأنه ليس من الممكن أن يكون قسيسًا مناوئًا للخلقيدونية أو مونوفيزيًا، وإلا لما سمح له المجمع بالدخول إلى جلساته، ما لم يتخلَ عن إيمانه بالطبيعة الواحدة. لا بد أنه كان إما ملكيًا خلقيدونيًا أو مارونيًا غايته البرهان عن الإيمان التقليدي للكنيسة الشرقية فيما يتعلق بعقيدة المشيئة الواحدة في المسيح. إن رواية قسطنطين هذه لا تتعارض مع رواية التلمحري بل تؤيدها. ففي الوقت الذي كان فيه المجمع السادس وأحكامه معروفين في سورية الجنوبية وعلى الأرجح في بقية أنحاء سورية، فإننا لا نجد أية محاولة من الإمبراطور قسطنطين بوغوناتس أو من كنيسة القسطنطينية لفرض عقيدة المشيئتين في المسيح على شعب سورية. لو أن الإمبراطور أراد ذلك لاستعمل القوة وسيلةً للإقناع. إلا أنه ما كان بمقدور الإمبراطور أن يفرض أحكام هذا المجمع على أهالي سورية لسبب بسيط؛ وهو أن سورية كانت قد أصبحت مقاطعة عربية في عام (636 م). كان الوضع قد تغير بشكل جذري منذ عام (629-630 م)، عندما فرض هرقل المونوثيلية على السريان في زمن كانت تلك البلاد تحت السيادة البيزنطية، وبسبب تغير الأحداث لم تتح الفرصة للإمبراطور البيزنطي لإدخال عقيدة المشيئتين إلى سورية عن طريق سلطة الدولة. لكن الذي غرس هذه العقيدة في سورية كما يبيّن التلمحري بحق هم الأسرى البيزنطيون واللاجئون الذين كانوا ضحايا الحرب الدائرة بين العرب والبيزنطيين. وبمرور الزمن قبل الملكيون السريان عقيدة المشيئتين، بينما رفضها الموارنة. وقد أضحت هذه العقيدة، كما يقول التلمحري، مصدرًا للمشاكل والخصام بين الفريقين.

14) قيام الموارنة كنيسةً منفصلة

إن إخفاق الدولة والكنيسة البيزنطيتين في إدخال عقيدة المشيئتين في المسيح إلى سورية لا يعني أن الأباطرة البيزنطيين لم يبذلوا جهدًا للقيام بذلك. فنحن نعلم من ‹الفصول العشرة› لتوما، أسقف كفرطاب الماروني[1] عن جهود كهذه بُذلت في هذا الشأن. وتعدُّ ‹الفصول العشرة› مرجعنا الرئيسي عن توما الذي كان أسقفًا مارونيًا لكفرطاب قرب حلب. وفي عام (1089 م) كتب توما رسائل إلى بطريرك أنطاكية الخلقيدوني يوحنا السابع (1088-1106 م)؛ تحتوي على ‹الفصول العشرة› للدفاع عن عقيدة المشيئة الواحدة إزاء عقيدة المشيئتين في المسيح والتي كان البطريرك يعتنقها. وقد بلغنا أن البطريرك أحرق رسائل توما إلا أن توما كتب نسخة جديدة منها. وقبيل نهاية القرن الحادي عشر، عندما كان توما يعظ في لبنان، عمل نسخة أخرى من ‹الفصول› بناء على طلب كاهنٍ من قرية فرشا اللبنانية في قضاء جبيل[2]. يقدم توما في هذه ‹الفصول› جدلاً لاهوتيًا ثاقبًا يكشف عن معرفته الوافية بالنزاعات العقائدية

حول وحدانية مشيئتي المسيح أو ثنائيتهما. ولكن يبدو أنه يعامل مكسيموس الذي نافح عن عقيدة المشيئتين في المسيح باحتقار في فصوله. يدّعي توما بأن مكسيموس ترعرع في طبريا، وهو ابن غير شرعي لامرأةٍ أمية وأب سامري، وهو ادعاء لا يستند على أساس تاريخي. بل تعدُّ هذه الاتهامات من الأباطيل والتي كان يلجأ إليها أحيانًا المتنازعون حول العقيدة المسيحية (كما فعل خصوم سويريوس الأنطاكي)[3].

لكن اهتمامنا ينصب على ذاك الجزء من (فصول) توما الذي يبين أن إمبراطورًا بيزنطيًا اتصل بالفعل مع بعض السريان لإقناعهم بالاعتراف بعقيدة المشيئتين في المسيح. يفيدنا توما في (الفصل الرابع) عن وجود إمبراطور بيزنطي، في عهد مكسيموس، يدعوه (مرقيان)، والذي حكم بالاشتراك مع أخيه[4]. هذا خطأ تاريخي إذ لم يكن هناك إمبراطور اسمه (مرقيان) حكم بالاشتراك مع أخيه في زمن مكسيموس، الذي توفي عام (662 م). لكن المطران إقليميس يوسف داود يرتئي أن (مرقيان) في هذا السياق يعني الإمبراطور قسطنطين الرابع بوغوناتس، الذي هتف له أعضاء المجمع السادس في الجلسة السادسة عشرة بأنه «مرقيان الجديد»[5]. إن المطران داود يخطئ بدوره لأن مكسيموس، الذي يصله توما بقسطنطين الرابع باعتبار أنه «مرقيان الجديد» كان قد اُضطهد ومات قبل ست سنوات من ارتقاء هذا الإمبراطور العرش عام (668 م). ومهما يكن الأمر فإن توما يستطرد قائلاً: «إن مكسيموس استطاع إقناع الإمبراطور وأخيه بأنه من الأصح التمسك بمشيئتين لا بمشيئة واحدة في المسيح بحجة أنه إذا كانت للمسيح طبيعتان متحدتان في شخص واحد، فلابد أن تكون له مشيئتان متحدتان في نفس الشخص». كما أن مكسيموس نصحهما أيضًا بكتابة رسائل إلى أهالي سورية ولبنان، لدعوتهم إلى الاعتراف بعقيدة مكسيموس هذه. وقد استجاب أهالي سورية ولبنان بإعلان عزمهم على اتباع الإيمان الذي يعترف به رهبان دير ماران (وهي كلمة سريانية تعني المسيح الرب) وهو الدير المشرف

على نهر العاصي خارج مدينة حماة، ويضم ثمانمئة راهب. ولما وصلت رسائل مكسيموس إلى الدير، نفر منها الرهبان وأجابوا بأنهم لا يستطيعون قبول سوى الإيمان الذي وضعه الآباء في مجمع نيقية (325 م) والمجامع الأربعة التالية التي ثبتّت ذلك الإيمان، ولذلك فإنهم لن يقبلوا عقيدة مكسيموس في المشيئتين للمسيح، ولو أكرهوا على ذلك. وفي الوقت نفسه اعتزموا الدخول في جدال مع مكسيموس في أنطاكية. وإذا وجدوا أن الروح القدس كان معه فسيقبلون عقيدته. ثم أودعوا جوابهم إلى رسول ليحمله إلى الإمبراطور. وفي الوقت الذي أوفد الرهبان رسالتهم إلى الإمبراطور كانت الجيوش العربية الغازية قد فتحت لتوها سورية (بما فيها أورشليم) ومصر حيث فصمت بذلك العلاقات بين البيزنطيين وسكان هذه البلاد. ومن ثم أصبح السريان مثبّتين بالإيمان المقدس الذي وضعه الرسل الاثنا عشر والمجامع الخمسة. تتضمن بقية (الفصل الرابع) من فصول توما سردًا لرفض الإمبراطور هرقل عقيدة مكسيموس، وكيفية نشر تلامذة مكسيموس عقيدة المشيئتين في المسيح في الغرب عن طريق الرشوة. غير أن الأسقف توما يقول «نحن في الشرق (سورية) ومن ضمنهم أهالي حلب، حماة وحمص وكذلك جبل لبنان، بقينا أوفياء لعقيدة المجامع الخمسة بينما ظل تلامذة مكسيموس منفصلين عنا»[6].

يمكننا أن نستخلص من رواية توما هذه وجود صلة ما بين الأباطرة البيزنطيين والمقاطعات الشرقية في سورية ومصر تتعلق بعقيدة المشيئة الواحدة في المسيح. ولكن ما يجب الانتباه إليه هو أن عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح هذه، متفقة مع عقيدة القديس كيرلس الإسكندري، إلا أنها لم تصبح موضع جدل حتى بداية القرن السابع عندما تسلم الامبراطور هرقل السلطة عام (610 م). كما نعلم أيضًا أن مكسيموس كان قد اجتذب انتباه هرقل إليه ومن ثم أصبح كبير أمناء سره. غير أن مكسيموس، الذي كان شديد الميل للحياة النسكية منها إلى خدمة الإمبراطور، تخلى عن هذا المنصب عام (630 م) وأصبح راهبًا في

دير كريسوبوليس (سكوتاري حاليًا) على الشاطئ الموازي للقسطنطينية. وفي عام (633 م)، نجده في الإسكندرية بصحبة سوفرونيوس (الذي سيصبح بعدئذ بطريرك أورشليم الخلقيدوني)، يناقش عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح (المونوثيلية)[7]. وفي السنة الثانية كما يقول توما الكفرطابي فتحت الجيوش العربية سورية، وبذلك قطعت العلاقة بين الأباطرة البيزنطيين ورعاياهم السريان ورؤساء كنائسهم. ومع أن بعض أهالي سورية كانوا خلقيدونيين إلا أنهم استمروا على الاعتراف بمشيئة واحدة في المسيح. بعبارة أخرى اعترفوا هم ونظراؤهم من المناوئين لمجمع خلقيدونية «المونوفيزيين» بمشيئة واحدة في المسيح. ومما يجب ذكره أيضًا أنه بالرغم من وجود جدل في أوقات مختلفة حول المشيئة الواحدة أو المشيئتين في المسيح (وخاصة في أورشليم كما رأينا سابقًا)، فإن غالبية أهالي سورية لم يكونوا قد اطّلعوا على التعليم الجديد بالمشيئتين في المسيح. في الواقع، لم يصبح هذا التعليم جزءًا من عقيدة الكنيسة الخلقيدونية حتى عام (680 م)، عندما التأم المجمع السادس لإدانة عقيدة المشيئة الواحدة وتثبيت عقيدة المشيئتين في المسيح. ربما كان نشر العقيدة الجديدة في سورية قد تمَّ بعد هذا العام عن طريق الأسرى البيزنطيين واللاجئين الذين استقروا في سورية نتيجة الحرب الدائمة بين العرب والبيزنطيين. ومن المحتمل أيضًا أن هؤلاء اللاجئين المقيمين في سورية الذين نشروا عقيدة المشيئتين بين الملكيين الخلقيدونيين قد أبلغوا الملكيين بأن المجمع السادس قد أيّد عقيدة المشيئتين وأدان عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح؛ وبالنتيجة، أخذ الملكيون بالاعتراف بعقيدة المشيئتين الجديدة. لابد أن نشر هذه العقيدة قد خلق صدعًا بين الملكيين والموارنة لأن الموارنة مع أنهم كانوا كالملكيين خلقيدونيين، فإنهم آمنوا بمشيئة واحدة في المسيح. ويفصل التلمحري هذا النزاع الناشيء بين الجماعتين حول هذه القضية كما يؤكد توما الكفرطابي هذا النزاع أيضًا، مع أنه لا يُشير إلى التلمحري[8]. يمكننا إذن الافتراض أن الموارنة أصبحوا مميزين عن الملكيين

لاعترافهم بمشيئة واحدة في المسيح (المونوثيلية). إن توما الكفرطابي يبين بوضوح الفرق بين الجماعتين عندما يخبر بطريرك الملكيين الخلقيدوني، يوحنا السابع، أن الملكيين باعترافهم بمشيئتين في المسيح قد قسموا المسيح نفسه إلى مسيحين. لذا، نجد قوله أكثر غرابة، لا سيما أنه الماروني، يعترف على غرار خصومه الملكيين بطبيعتين منفصلتين في المسيح. فإن كان الاعتراف بمشيئتين منفصلتين في المسيح يعني انقسامه إلى مسيحين منفصلين، فلمَ لا يعدّ إذن الاعتراف بطبيعتين في المسيح ذاته، انقسامه إلى مسيحين؟. والأكثر من ذلك فإن توما يبدي مشاعر مضادّة لمجمع خلقيدونية في (الفصل الثالث) من (فصوله العشرة) بتصرف المترجم، عندما يورد في معرض تأييده لعقيدة المشيئة الواحدة في المسيح، تعليق أحد آباء الكنيسة السريانية الأرثوذكسية، يعقوب السروجي، حول قول المسيح: «يا أبتاه إن أمكن فلتعبر عني هذه الكأس ولكن لا كما أريد أنا بل كما تريد أنت» (متى 26: 39). نحن نعلم أن يعقوب السروجي كان مناهضًا للخلقيدونية ومدافعًا عن عقيدة كيرلس الإسكندري الأرثوذكسية، أي طبيعة متجسدة واحدة للوغوس الإلهي[9]. لذلك فإن استشهاد توما الكفرطابي بيعقوب السروجي للبرهان على عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح (المونوثيلية)، يؤكد قولنا بأن الموارنة كانوا جزءًا من الكنيسة السريانية الأرثوذكسية وبأنهم بجّلوا آباءها وقبلوا تعليمهم تعليمًا رسميًا. أما رأي جبرائيل القلاعي الماروني أن توما كان أحد أساقفة الكنيسة السريانية الأرثوذكسية (كنيسة اليعاقبة) فليس له سند تاريخي[10].

يجب ألا نضل بزعم توما الكفرطابي بأن الانفصال بين الملكيين والموارنة كان انفصالاً فعليًا جعل الجماعة الأخيرة كنيسة مميزة لها بطريركيتها الخاصة بها. علينا أن نتذكر بالأحرى أن الموارنة في الجزء الأخير من القرن السابع كانوا ما يزالون فرقة دينية لم تكن لها مراتب كهنوتية كنسية مميزة، بينما كان الملكيون طائفة مؤسسة لها بطريركيتها ومراتبها الكهنوتية، وتشكل ذلك الجزء

من بطريركية أنطاكية الذي قبل الانقسام الذي أحدثه مجمع خلقيدونية. ومنذ عام (638 م)، عندما أعلن هرقل مرسومه (Ecthesis) والذي أيّد المونوثيلية، وحتى عام (680 م)، عندما أدان المجمع السادس هذه العقيدة كان هؤلاء الملكيون الخلقيدونيون مونوثيليين يتمسكون بعقيدة المشيئة الواحدة في المسيح. ومنذ عام (680 م) وحتى القرن السادس عشر ظلّ الموارنة مونوثيليين بالرغم من قبولهم مجمع خلقيدونية.

إذا كان الموارنة مازالوا جماعة دينية في الجزء الأول من القرن الثامن، كما تدل عليه خصوماتهم مع الملكيين (خاصة في حلب حيث قسّمت الجماعتان، حسب قول التلمحري بناء الكنيسة بينهما)، فمتى أصبح الموارنة طائفة متميزة ذات بطريركية؟. مرة أخرى لابد لنا من الرجوع إلى التلمحري الذي يقول:

> في عام (745 م) سمح مروان ملك (خليفة) العرب للخلقيدونيين (الملكيين) برسامة بطريرك لطائفتهم هو ثيوفيلاكت بن قنبرة من حران. كان ثيوفيلاكت صائغ الخليفة مروان. وقد حصل على أمر من الخليفة وعلى قواتٍ لاضطهاد الموارنة. وعندما وصل إلى دير مارون ضايق رهبانه لكي يحملهم على قبول عقيدة مكسيموس (مشيئتان في المسيح) والامتناع عن تلاوة التقديسات الثلاث مع عبارة يا من صُلبت لأجلنا. وعد الرهبان ثيوفيلاكت، وقد أمضهم البلاء، بأنهم سوف يرضخون لأمره في اليوم التالي. وكان في صحبته راهب عجوز كان ثيوفيلاكت يحبه. دخل هذا الراهب كنيسة الدير وصرخ وهو يضرب المذبح بقبضته «أيها المذبح الدنس، غدًا تصبح مقدسًا». في تلك اللحظة ضربته العدالة الإلهية وأصبح ممسوكًا بشيطان وبقي يتعذب طوال الليل قبل أن مات في النهاية. حزن ابن قنبرة جدًا على وفاة الراهب فتملكه الخوف. ثم بارح الدير مخلفًا جثمان الراهب الراحل لرهبان الدير لدفنه دون أن يحقق غرضه. وبقي الموارنة كما هم

> اليوم يرسمون لأنفسهم بطريركًا وأساقفة من ديرهم. إنهم يتميزون عن تلامذة مكسيموس بإيمانهم بالمشيئة الواحدة في المسيح وتلاوتهم التقديسات الثلاث مع عبارة «يا من صُلبت لأجلنا». إلا أنهم يقبلون مجمع خلقيدونية.

إثر ذلك ذهب ابن قنبرة إلى منبج وحاول إجبار الخلقيدونيين في تلك المدينة على قبول عقيدة المشيئتين في المسيح والامتناع عن تلاوة التقديسات الثلاث مع عبارة «يا من صُلبت لأجلنا». ثم وشى بهم عند الخليفة مروان الذي ألزمهم بدفع غرامة قدرها أربعة آلاف دينار. والمشكلة التي كانت قد جرت في حلب حدثت في هذه المدينة أيضًا. وأخيرًا حصل أندراوس الماروني على أمر من الخليفة وبنى كنيسةً للموارنة في منبج. حينئذٍ أصبحوا (أي الموارنة) منفصلين عن تلامذة مكسيموس. وحصل العديد من الأمور البغيضة التي تشمئز لها النفس بين هاتين الجماعتين[11].

لابد أن هذه الحادثة حصلت في السنة الثانية من عهد الخليفة الأموي مروان الثاني (744-750 م). فقد كان الملكيون في سورية دون بطريرك لمدة أربعين عامًا ربما بسبب الصراع الداخلي في كنيستهم أو بسبب تردي أوضاعهم الكنسية. وربما كان السبب كما يكتب العلامة يوسف السمعاني أن المسلمين منعوهم من أن يكون لهم بطريرك خاص بهم[12]. لذلك فإن ادعاء أسد رستم أن السبب هو مكائد «اليعاقبة» لا يستند إلى أساس تاريخي[13]. لكن في عام (742 م)، سمح الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك للملكيين بتنصيب بطريرك لهم. فاختاروا أحد الرهبان ويدعى إسطفان، الذي أصبح إسطفان الرابع في (19) نيسان (742 م)[14]. وبعد ثلاث سنوات فقد إسطفان حظوته لدى الخليفة الأموي الوليد الثاني (743-744 م) الذي أمر بقطع لسانه ولسان بطرس، أسقف دمشق، ثم نفاهما إلى اليمن[15]. وعندما تقلد مروان الثاني السلطة مال إلى ثيوفيلاكت واستحسنه أن يكون بطريركًا

للملكيين عام (745 م). والسبب الذي حدا بالخليفة لتفضيل ثيوفيلاكت هو أنه كان صائغه، ولأن الخليفة كان، كما يقول التلمحري، شخصًا جشعًا يحب الذهب[16]. وبينما لا يذكر التلمحري شيئًا عما إذا كان ثيوفيلاكت قد شغل منصبًا كنسيًا قبل أن يتم اختياره بطريركًا من قِبَل الخليفة، فإن ثيوفانس يذكر بأنه كان كاهنًا في الرها قبل أن يصبح بطريركًا[17].

نعلم من رواية التلمحري هذه أن الملكيين والموارنة، مع أنهم خلقيدونيون، كانوا جماعتين منفصلتين. فبينما كان للملكيين بطريرك، لم يكن للموارنة رئيس أو بطريرك. ولو كان للموارنة بطريرك لكان التلمحري، وهو نفسه بطريرك وعارف بالشؤون الكنسية ذكر ذلك. كما كان ثيوفانس ومؤرخون آخرون كانوا ذكروا هذه الحقيقة أيضًا. يظن المطران الماروني يوسف دريان أنه كان للموارنة بطريرك. ويشير إلى أن التلمحري سبق أن ذكر بأنه كان لدير مارون أسقف يدّعي دريان أنه كان «جاثليقًا» أو رئيسًا للموارنة وأنه نظرًا لمنصبه الجليل دعاه الموارنة «بالبطريرك»[18]. والحقيقة هي أنه في عام (745 م)، عندما زحف ثيوفيلاكت إلى دير مارون، لم يكن للموارنة بطريرك، مع أنه كان لديهم رئيس وأساقفة في ذلك الدير[19]. ليس هناك من دليل بأنه كان لديهم (جاثليق) أصبح بطريركًا. لأنه حسب الرتب الكنسية كان منصب الجاثليق أعلى من منصب المطران وأدنى من منصب البطريرك ولأجل رسامة جاثاليق يقتضي وجود بطريرك وثلاثة مطارنة ولم يكن لدير مارون بطريرك كي يرسم هذا (الجاثليق) الماروني المزعوم. هنا يتكهن المطران إقليميس يوسف داود بأن الموارنة كانوا في هذا الوقت تحت سلطة البطريرك الملكي وأن التلمحري عندما سمّى ثيوفيلاكت ببطريرك الخلقيدونيين فإنه كان يعني بالتعبير الأخير الملكيين والموارنة؛ وإلا لقال: إن ثيوفيلاكت كان بطريرك الملكيين فقط. إن ما ينوي داود قوله هو أن الكهنة الموارنة تلقوا رسامتهم من البطريرك الملكي[20] وهو مجرد افتراض يفتقر إلى أساس تاريخي. ولكن الرأي الأكثر قبولاً هو أنه لم يكن

للموارنة بطريرك حتى أواسط القرن الثامن وأنهم بدؤوا بتـنصيب بطاركة من ديرهم الخاص فقط بعد تجربتهم المريرة مع ثيوفيلاكت. من الصحيح أن الملكيين والموارنة معًا كانوا خلقيدونيين في القرن الثامن، إلا أن الحقيقة التاريخية لا تـنم عن أن الموارنة كانوا خاضعين لسلطة البطاركة الملكيين، أو أنه كانت لديهم أية شخصية كنسية تشغل منصب (جاثليق). يفيدنا التلمحري، وهو مرجعنا التاريخي الوحيد حول هذه القضية، أن رهبان دير مارون قرروا تـنصيب بطريرك خاص بهم بعد أن اضطهدهم ثيوفيلاكت، الذي كان يدعمه الخليفة الأموي. ربما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن تكون لهم قيادتهم ورتبهم الكنسية الخاصة بهم، لكي يحصلوا على الاعتبار نفسه والمعاملة التي حصل عليها الملكيون من السلطة الحاكمة، خاصة وأن عدد الموارنة في مدينة حمص وحماة وحلب ومنبج وغيرها كان قد تزايد إلى درجة تستوجب وجود ذاتية مارونية مستقلة عام (745 م). من الواضح أن الموارنة ما كانوا ليتجرؤوا على تأكيد هذه الذاتية عندما فرض الإمبراطور هرقل مونوثيليته عليهم. لأن الظروف لم تساعدهم على ذلك. أما الآن وقد ازداد عددهم وشعروا بما يكفي من القوة راحوا يؤكدون وجودهم. ولكن كيف قام هؤلاء الرهبان الموارنة بتـنصيب بطريرك من ديرهم؟. لابد من التذكر بأنه وفقًا للقانون الكنسي يمكن لثلاثة مطارنة رسامة بطريرك، ولابد أنه كان هناك أكثر من ثلاثة مطارنة في دير مارون قاموا برسامة بطريرك. وسوف نعالج مسألة البطريركية المارونية بعدئذ.

أخطأ المطران يوسف دريان فهم قول التلمحري إن الموارنة ظلوا كما هم عليه اليوم يرسمون بطريركًا ومطارنة من ديرهم، يعني أنهم قاموا برسامة بطريرك لهم قبل عام (745 م)، محققين بذلك استقلالاً كنسيًا في ذلك الحين. ويخمن دريان قائلاً: «لو لم يكن هذا ما يقصده التلمحري لما قال: إن (الموارنة) بدؤوا منذ ذلك الحين برسامة بطريرك لديرهم»[21]. إن ما يعنيه التلمحري في

الحقيقة هو أن الموارنة بدؤوا بتـنصيب بطريرك من ديرهم في عام (745 م)، وليس قبل هذا التاريخ. لأن التلمحري لم يكن يعني بكلمة «اليوم» عام (745 م)، بل كان يعني العـام الذي كان يكتب فيه تاريخه، حوالي (843 م) أي قبل عامين من وفاته[22]. إن ما يقوله التلمحري في الحقيقة، هو أن الموارنة استمروا منذ عام (745 م) وحتى عام (843 م) عندما انتهى من تاريخه، في تـنصيب بطاركة من ديرهم. ومنذ هذا التاريخ فصاعدًا استطاعوا الادعاء بامتلاك رئاسة كنيسة خاصة بهم. يُعدُّ التاريخ السرياني الذي كتبه راهب مجهول من دير قرتمين في القرن الثامن واستـشهد به الأب بطرس ضو للبرهان على أن الموارنة ظهروا كنيسة ومراتب كهنوتية منفصلة خلال الربع الأخير من القرن السابع، خارجًا عن السياق ولا علاقة له بهذا الموضوع. كما أن ملاحظات الأب ضو حول هذا الموضوع بدورها خارجة عن السياق. يوضح هذا التاريخ مجهول المؤلف أن الموارنة مازالوا في نهاية القرن السابع جماعة دينية مونوثيلية[23]. بيد أنه يمكننا القول بكل تأكيد: إن مؤرخي الكنيسة القدماء لم يُشيروا إلى الموارنة طائفة دينية مسيحية متميزة إلا في القرن الثامن. يقول المفريان غريغوريوس ابن العبري وهو يكتب عن الخليفة العباسي المهدي (775-785 م): إن كبير علماء الفلك عند الخليفة، ثيوفيل بن توما الرهاوي كان يعتـنق إيمان موارنة لبنان نفسه، وهم إحدى الجماعات الدينية المسيحية (المذاهب) في ذلك البلد[24].

15) يوحنا مارون من هو؟

إذا رجعنا إلى تاريخ التلمحري نجده يقول: إن رهبان دير مارون كانوا منذ عام (745 م) وحتى الزمن الذي كان يكتب فيه تاريخه قد نصبوا بطاركة من أفراد ديرهم، إلا أنه لا يذكر شيئًا عمن رسم هؤلاء البطاركة أو عن شرعية رسامتهم، بل لا يذكر في الحقيقة شيئًا عن هوية أول بطريرك تمت رسامته في ذلك الدير أو عن فعالياته تاركًا إيانا في ظلام دامس حول أول «بطريرك ماروني». ولا جدوى من البحث عن هوية هذا البطريرك في التواريخ العلمانية أو الكنسية القديمة لخلوها من ذكره، مع أن بعض المصادر المارونية تذكر اسم شخص باسم يوحنا، على أنه أول بطريرك ماروني. يقول مؤلف الكتاب الماروني (الهدى) إن: «الطائفة المارونية تُنسبُ إلى يوحنا مارون، بطريرك أنطاكية العظمى»[1]. كذلك يكتب مؤلف كتاب (شرح الإيمان): «باسم الله وبقدرة الثالوث نبدأ هذا الفصل حول إيمان الكنيسة المقدسة الذي كتب في دير القديس المبارك يوحنا مارون بطريرك أنطاكية؛ مدينة الله وسائر بلاد الشام وسورية»[2].

لا يقدم هذان المصدران أي دليل على أن يوحنا مارون هذا كان أول بطريرك ماروني. كما أنهما لا يقدمان معلومات قيِّمة حول مارون أو الظروف التي صار فيها كما يُزعم أول بطريرك ماروني. فضلاً على ذلك فإن المصدرين صامتان حول الكيفية التي أصبح فيها يوحنا مارون هذا (بطريركًا لأنطاكية) ومتى تمّ ذلك في الوقت الذي كان فيه بطريركان فقط لأنطاكية وهما، البطريرك الخلقيدوني أو الملكي، والبطريرك اللاخلقيدوني أو «المونوفيزي». وبينما يُشير كتاب (الهدى) بشكل غير مباشر إلى يوحنا مارون «بطريركًا لأنطاكية العظمى»، فإن كتاب (شرح الإيمان) يُشير إليه بأنه «بطريرك أنطاكية»، الذي سمي دير مارون باسمه. إن ما نستشفه من هذه الرواية هو أن يوحنا مارون كان مؤسس الدير الذي يحمل اسمه، وكان بطريرك مدينة أنطاكية، وكذلك سائر سورية. والحقيقة هي أن مترجم هذا المصدر قد حرّف الأصل السرياني، لكي يعطي الانطباع بأن (شرح الإيمان) (كتبه يوحنا مارون القديس بطريرك أنطاكية في دير مارون الذي يقع على نهر العاصي)[3]. سنرى في الفصل الـ(17) بأن يوحنا مارون لم يكن مؤلف كتاب (شرح الإيمان).

إضافة إلى هذه المصادر المارونية هناك إشارات أخرى إلى يوحنا مارون هذا. إحداها هي إشارة سعيد ابن بطريق والأخرى إشارة المؤرخ العربي أبي الحسن المسعودي. يذكر هذان الكاتبان يوحنا مارون فقط في نصاب العقيدة المونوثيلية. ويُشيران إليه بوصفه راهبًا لا بطريركًا. غير أن روايتيهما تتفقان مع (الهدى) و(شرح الإيمان) حول نقطة أساسية وهي: أن الموارنة استقوا اسمهم من يوحنا هذا، المكنىّ بمارون، لا من ناسك القرن الخامس مارون. هذان المصدران واضحان حول هذه النقطة. أما أولئك الموارنة الذين يصرون على أن اسمهم مشتق من ناسك القرن الخامس مارون أو الدير المسمى زعماً نسبة إليه يناقضون المصادر التي يستشهدون بها بالذات للبرهان على أصل كنيستهم وطائفتهم.

بدأ الموارنة بالبحث عن أصالة يوحنا مارون وارتقائه منصب البطريركية بإسهاب في القرن الخامس عشر. وكان أول من فعل ذلك هو المطران الماروني جبرائيل القلاعي. يقول القلاعي: إنه ثار في عام (1495 م) جدل حاد بينه وبين كاهن ماروني، هو جرجس بن بشارة، الذي كان قد أصبح سريانيًا أرثوذكسيًا (يعقوبيًا)، حول الأصل الصحيح للموارنة واسمهم. نتيجة لهذا الجدل كتب القلاعي كتابًا في تفنيد عقيدتهم شرح فيه أصل الموارنة وتمسكهم الدائم بصيغة عقيدة مجمع خلقيدونية. كما يروي أيضًا قصة حياة يوحنا مارون الذي عاش في القرن السابع. يدَّعي القلاعي أنه استمد هذه القصة من مصدر قديم كتب بالكرشونية (العربية مكتوبة بخط سرياني) موجود في كنيسة السيدة في دمشق إلا أنه لا يعطي وصفًا لهذا المصدر أو أية معلومات عن مؤلفه أو محتوياته وكيف عثر عليه[4].

يقول القلاعي: إن يوحنا مارون كان ابنًا لشخص يدعى أغاثون، وقد تلقى العلم في صباه ثم أرسل إلى القسطنطينية لدراسة اليونانية. وعاد إلى أنطاكية حيث أفسد إيمانه تلامذة مكاريوس بطريرك أنطاكية المونوثيلي (656-681 م)، فاعتـنق العقيدة المونوثيلية ثم رسم مطرانًا لأنطاكية، إلا أنه لم يستطع إشغال هذا الكرسي، لأن البابا هونوريوس كان قد حرمه كما حرم البطريرك مكاريوس لتمسكه بالعقيدة المونوثيلية. ويمضي القلاعي في قصته قائلاً: «إن يوحنا بقي على (هرطقته) المونوثيلية وغادر أنطاكية إلى مدينة طرابلس. وهناك التقى بمبعوث البابا هونوريوس الذي امتحن إيمانه فوجد أن يوحنا (أرثوذكسي). ثم أخذ مبعوث البابا يوحنا إلى روما، حيث امتحن إيمانه مجمع كنسي، ووجد بأنه ذو إيمان أرثوذكسي (خلقيدوني). حينئذ رسم البابا يوحنا مارون بطريركًا على أنطاكية؛ ووضع تاج الأسقفية على رأسه، وعكازًا في يده وخاتمًا في أصبعه. وعاد يوحنا إلى أنطاكية ونجح في إزالة هرطقة مكاريوس. فتبعه العديد من (اليعاقبة)، واعترفوا بعقيدة الطبيعتين والمشيئتين في المسيح،

وبذلك صار يُشار إليهم بعد ذلك بأنهم موارنة. ثم انتقل يوحنا بعدئذٍ، من أنطاكية إلى لبنان حيث نصب صليبًا بأمر البابا رمزًا لسلطة البابا. وفي لبنان قام بتنظيم الموارنة طائفة منفصلة عن اليعاقبة والملكيين. ورسم لهم مطارنة وأساقفة. يتابع القلاعي القول: إن شهرة يوحنا مارون امتدت إلى بلاد قاصية حتى وصلت الإمبراطور البيزنطي، الذي كتب إليه يطلب منه إرسال ثلاثة أشخاص متبحرين في العلم لتعليمه وتعليم رعاياه الإيمان الأرثوذكسي»[5].

هذه هي باختصار قصة القلاعي التي يرويها عن يوحنا مارون. وبعد أقل من قرنين، استفاض البطريرك الماروني إسطفان الدويهي في سرد هذه القصة.

يقول الدويهي، إن يوحنا مارون هو يوحنا السرميني (سرمين قرب أنطاكية)، الذي دُعي بعدئذ يوحنا مارون. وكان يوحنا هذا ابن أغاثون، حفيد الييبيديس، وابن أخ الأمير كارلو ماغنو (شارلمان)، الذي قَدِم من فرنسة وفتح أنطاكية وسائر سورية. كانت والدة يوحنا أنوحاميا وهي، كزوجها، من أصل نبيل. وُلد يوحنا في أنطاكية، حيث عاش جده وأبوه بعد أن احتل شارلمان تلك المدينة. وتثقف في العلوم الدينية وكذلك في تفسير الكتاب المقدس كما اتقن اللغة السريانية وعاش حياة النسك في دير مارون. وبعد مغادرته للدير ذهب إلى القسطنطينية لدراسة اللغة والعلوم اليونانية وكتابات آباء الكنيسة[6].

يتابع الدويهي قائلاً: «إنه حوالي هذا الوقت (أواسط القرن السابع) حصل جدل حاد بين المدافعين عن عقيدة المونوثيلية والمناوئين لها. دافع تلامذة سرجيوس، بطريرك القسطنطينية، وخليفته، مكاريوس، عن عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح (المونوثيلية) يؤيدهم في ذلك كبار كهنة القسطنطينية بينما دافع يوحنا مارون، من الناحية الأخرى، عن عقيدة المشيئتين في المسيح طبقًا لإيمان كنيسة روما. ولما احتدم الجدل حول المشيئة أو المشيئتين في المسيح أرسل البابا كاردينالاً إلى أنطاكية ليدعو إلى عقيدة الطبيعتين والمشيئتين في المسيح، وهو إيمان كنيسة روما. وكان مكاريوس بطريرك أنطاكية المونوثيلي آنذاك

مقيمًا في القسطنطينية ولم يعد أبدًا إلى أنطاكية. وفي الوقت نفسه التقى الأمير الإفرنجي أوجين بالفرنجة المقيمين في أنطاكية ووافق على تنصيب مطران موال لكنيسة روما لتعليم عقيدة المشيئتين في المسيح». وكان هذا المطران هو يوحنا مارون، كما يشهد «اليعاقبة» في كتابهم المسمى ‹معتقد اليعاقبة›[7]. وهنا يورد الدويهي الاستشهاد التالي ليؤيد رأيه فيقول:

> انبرى مارون واتفق مع ملك الفرنجة قائلاً: أيها الملك، نخشى من احتمال أن يقوم الملكيون باجتذاب لبنان إلى إيمانهم (بالمشيئة الواحدة في المسيح). اذهب إلى الكاردينال الذي يقيم معك وارغمه ليرسمني مطرانًا لكي أبقي بعض الناس على إيمانهم الإفرنجي (إيمان المشيئتين في المسيح) أما أنا فسوف لن أعظ بعد اليوم بعقيدة يعقوب (البرادعي)[8].

سوف تتم مناقشة ‹معتقد اليعاقبة› بعدئذ. ولكن أقل ما يمكن قوله في هذه القصة: إنها مختلقة ولا أساس لها من الصحة تاريخيًا. ومع ذلك يبدو أن الدويهي يؤمن بصحتها. فهو يقول: إنه عندما قام الكاردينال برسامة يوحنا مطرانًا للبترون في مقاطعة جبيل في لبنان عام (676 م) وهي السنة الثامنة من عهد الإمبراطور البيزنطي قسطنطين الرابع بوغوناتس أخذ يوحنا يطوف من مكان إلى آخر مبشرًا بالإيمان الصحيح في المشيئتين للمسيح، ويحث الناس على العيش حياة بارة. ومما سرّه كثيرًا أن العديد ممن تمسكوا بعقيدة المشيئة الواحدة في المسيح اهتدوا إلى الإيمان الصحيح. وفي غضون وقت قصير، صار ليوحنا مارون أتباع كثيرون انتشروا من لبنان إلى أورشليم وحتى أرمينية. ويختتم الدويهي هذه الحكاية قائلاً: «إن مكاريوس، الذي استمر على إيمانه بالمشيئة الواحدة في المسيح عزل من منصبه في المجمع السادس، وأقيم ثيوفانيس بطريركًا بدلاً عنه. وعندما توفي ثيوفانس عام (686 م) اختير مارون بطريركًا لأنطاكية خلفًا له»[9].

ويستمر الدويهي قائلاً: «إن الكاتب النسطوري عبد يشوع في كتابه المنظوم عن الكتّاب السريان والمتبحرين في العلم، يسمي يوحنا هذا «يوحنا بن فرنجوي» (أي يوحنا، ابن الفرنجة) مما يدل على أن يوحنا كان إفرنجي الأصل، وأنه كان على ارتباط حميم مع الفرنجة، وبأنه ارتقى بجهودهم أعلى المناصب الكنسية»[10]. يتابع الدويهي مدرجًا الكتب التي كتبها يوحنا مارون، متبعًا فهرس عبديشوع. وهذه الكتب هي: 'في تنشئة الأطفال'، 'في بعض الأسئلة والإجابات عليها'، 'في أعين الرب السبع'، 'في الحياة الرهبانية'، 'في شرح القداس الذي ذكره إبراهيم الحاقلاني'، 'ترجمات التعابير الكتابية التي ذكرها ابن العبري في كتابه مخزن الأسرار'، 'دحض نسطور وبطرس القصّار بشأن التقديسات الثلاث ومقالتان للبرهان على عقيدة الطبيعتين والمشيئتين في المسيح'[11]. ويعزو الدويهي أيضًا في كتابه 'تاريخ الطائفة المارونية' (على شكل مخطوط في دير لويزا الماروني في حلب) قائمة مختلفة من الكتب إلى يوحنا مارون. منها مقالة حول الإيمان مرسلة من دير مارون على نهر العاصي إلى أهالي لبنان، ومقالة أخرى تضم دحضًا للهرطقات. ويعترف الدويهي بأنه لم يرَ المقالة لكنه خمّن وجودها بناءً على عدد من شهادات مارون التي تبرهن أن في المسيح طبيعتين ومشيئتين خلافًا للعقيدة التي يتمسك بها البيزنطيون في زمانه. وهو يؤكد أن هذه المقالة هي التي كان توما أسقف كفرطاب، قد استخدمها لنشر (زؤان المونوثيلية في لبنان، وهي عقيدة تبناها عن سعيد ابن بطريق الذي ابتدعها)[12].

يضيف الدويهي أنه وجد ثلاث مقالات كتبها يوحنا مارون: إحداها ضد أوطاخي وديوسقوروس حول عقيدة الطبيعة الواحدة في المسيح؛ والثانية ضد نسطور، الذي فصم شخص اللوغوس (الكلمة)عن شخص المسيح؛ والثالثة ضد عبارة، «يا من صُلبت لأجلنا»، المضافة إلى التقديسات الثلاث[13]. يدَّعي الدويهي أيضًا بأنه كان لإبراهيم الحاقلاني، كما قيل عنه، تعليقٌ على بيان الإيمان

الذي يتلوه الكاهن عند رسامته وأن له تعليق آخر على ليتورجية القديس يعقوب[14]. وأخيرًا يقول الدويهي: إن عبد الله بن الطيب النسطوري المتوفى سنة (1043 م)، وهو من يدعوه خطأ بالماروني، يروي فيما يتعلق بأولئك الآباء الذين يعترفون بإيمان نيقية، بأن يوحنا انتمى إلى دير مارون في مقاطعة حمص، ولهذا السبب دُعي مارون. ويضيف أن ابن الطيب يُعلن أيضًا أن اسم مارون كان يوحنا وأن أباه كان يُدعى أغاثون، ابن عبدون[15]. ويختم الدويهي روايته المطولة عن يوحنا مارون بالقول: إن العديد من الكتّاب، ممن لا يجد حاجة لتكرار شهاداتهم، يعتقدون أن بيوحنا دُعي يوحنا مارون نسبة إلى دير مارون حيث عاش راهبًا[16].

هذان الحدثان اللذان يرويهما القلاعي والدويهي، فيما يتعلق بحياة يوحنا مارون ومؤلفاته، ليس لهما أساس تاريخي. فإن المصادر المتوافرة لا تذكر شيئًا عن شخص اسمه يوحنا مارون، أبوه شخص إفرنجي يُدعى أغاثون، رسمه البابا هونوريوس بطريركًا على أنطاكية. وهنا يجب السؤال من أين حصل القلاعي على حكايته هذه عن يوحنا مارون، عن رحلته إلى روما، ورسامته بطريركًا من قِبَل البابا هونوريوس، الذي أنعم عليه بتاج الأسقفية والعكاز والخاتم. يظهر من قول العلامة يوسف السمعاني أن القلاعي قد خلط بين يوحنا مارون والبطريرك الماروني إرميا العمشيتي الذي ذهب إلى روما في (1215-1216 م) لحضور مجمع لاتران الرابع والاعتراف بإيمانه «الكاثوليكي»[17]. وعندما عاد إلى لبنان عام (1216 م)، خوّله البابا أنوسنت الثالث باعتمار تاج الأسقفية ولبس الخاتم مشيرًا بذلك إلى أنه أصبح أميرًا في كنيسة روما. هذا ما يُشير إلى أن علاقةً ما قد نشأت منذ ذلك التاريخ بين كنيسه روما وموارنة لبنان. لا بل صارت قصة القلاعي أكثر بعدًا عن التصديق لما تحتويه من مفارقات تاريخيه. فتراه يستعمل مصطلح «أمير» إشارة إلى الأمير أوجين، وهو لقب لم يكن معروفًا في الشرق حتى زمن الصليبيين. ومصطلح

«الفرنجة»؛ في الوقت لم يكن فيه فرنجة في سورية أو لبنان في القرن السابع عندما كان يوحنا مارون يقيم هناك كما يزعم. فضلاً على ذلك، لم يكن للباباوات مبعوثون في سورية في ذلك الحين، ولم يكن منصب الكرادلة قد أنشيء بعد، ولم يكن ارتداء تيجان الأسقفية من قِبَل شخصيات كنيسة روما إحدى عادات الكنيسة قبل القرن التاسع[18]. وإذا رجعنا إلى السمعاني نجده يقول: إنه لم يعتمر الأساقفة الموارنة أبدًا تاج الأسقفية أو يضعوا الخاتم قبل بداية القرن الثالث عشر[19]. ويقول المطران إقليميس يوسف داود في هذا الصدد: إنه من الصعوبة تصديق أن يسافر رجلٌ بمثل هذا القدر من العظمة والشأن، كما يدَّعي الموارنة، من أنطاكية إلى روما ليمر بامتحان عسير يقوم به مجمع كنسي، وأن تتم رسامته من قِبَل البابا بعد أن تبين لهم أنه أرثوذكسي. يتساءل داود كيف يمكن أن تجري هذه الأحداث دون أن يذكرها أحد من مؤرخي الكنيسة أو على الأقل أن يتم إدراجها في السجلات التاريخية لكنيسة روما، وينتهي المطران داود إلى القول إن قصة يوحنا مارون برمتها هي محض اختلاق[20].

يقول البطريرك الدويهي: إن يوحنا مارون كان من أهالي سرمين، وهي قرية في السويدية قرب أنطاكية، واتخذ اسم مارون عندما دخل الدير المسمى بهذا الاسم[21]. ويستطرد قائلاً:

> إن يوحنا السرميني دافع عن عقيدة الطبيعتين والمشيئتين في المسيح كما (يعترف اليعاقبة أنفسهم) في قصة حياة معلمهم يعقوب البرادعي»[22].

ولكي يؤيد ادعاءه استشهد الدويهي بهذا الكتاب «اليعقوبي» المكتوب بالسريانية مقتطفًا منه ما يلي:

> ثم انبرى [يعقوب البرادعي] وحفظ إيمان الرسل الذي سلمه يعقوب أول أسقف لأورشليم وملأ الكنيسة بأسرها بمحاسنه. وكانت النتيجة أنه عندما التقى أعضاء الطرفين، الأرثوذكس والهراطقة المعارضين لهم

> كان هؤلاء يسألون الأرثوذكس «من أنتم»؟. فيجيب الأرثوذكس «نحن على إيمان يعقوب أول الرسل وأخو الرب والذي يعترف به يعقوب الطاهر هذا (يعقوب البرادعي)» بينما يجيب المعارضون لهم بأنهم كانوا على إيمان أفرام الآمدي أو البطريرك يوحنا عدو الله[23].

يقول الدويهي: إن هذه الفقرة تعني أن أولئك الذين آمنوا بطبيعة واحدة ومشيئة واحدة في المسيح كانوا أنصارًا ليعقوب البرادعي الذي اعترف بهذا الإيمان، بينما كان أولئك الذين اعترفوا بطبيعتين ومشيئتين في المسيح أنصارًا لأفرام الآمدي ويوحنا السرميني. ويزعم الدويهي أن يوحنا السرميني كان راهبًا في دير مارون، حيث استقى منه اسم مارون. وأنه كان معارضًا عنيدًا لعقيدة الطبيعة الواحدة والمشيئة الواحدة في المسيح والتي اعترف بها يعقوب البرادعي، وأخيرًا صار «رئيس الأمة المارونية»[24]. إن ما يريد الدويهي أن يقوله هنا هو أن الموارنة كانوا منذ القرن السادس، عندما أحيا يعقوب البرادعي عقيدة الطبيعة الواحدة للمسيح، فرقة دينية عارضت هذه العقيدة وأشـادت بعقيدة الطبيعتين والمشيئتين المنفصلتين في المسيح.

يعدُّ الدويهي يوحنا السرميني خليفة لأفرام الآمدي، بطريرك أنطاكية الخلقيدوني منذ عام (527 م) وحتى (545 م)، بينما كان يوحنا السرميني في الحقيقة بطريركًا للقسطنطينية، لا لأنطاكية، منذ عام (566 م) وحتى عام (597 م)[25]. ومما يصعب تصديقه هو ادعاء الدويهي بأن يوحنا مارون كان يوحنا السرميني نفسه الذي اشتهر باضطهاد أصحاب الطبيعة الواحدة المناوئين لمجمع خلقيدونية[26]. والمسألة هي كيف توصل الدويهي إلى أن يوحنا مارون ويوحنا السرميني كانا نفس الشخص. فالنص الذي يستـشهد به الدويهي عن حياة يعقوب، أو يعقوب البرادعي، لا يذكر شيئًا عن يوحنا مارون، ولابد لنا أن نبحث عن حل هذا اللغز الذي حدا بالدويهي إلى عد يوحنا مارون هو يوحنا السرميني. وإذا تأملنا مليًّا دراسة النص السرياني عن

حياة يعقوب البرادعي الذي نشره أي و. بروكس مع الترجمة الإنغليزية نجده النص نفسه الذي استعمله الدويهي بهذا الخصوص. يدَّعي بروكس أن هذه القصة هي «حياة يعقوب المنحولة» والتي كتبها المؤرخ السرياني الذائع الصيت يوحنا الأفسسي[27]. ومما يدل على أن الدويهي كان قد استعمل النص السرياني الأصلي الذي كان بروكس قد ترجمه إلى الإنغليزية هو الملاحظة الهامشية التي تظهر في نفس النسخة التي استعملها الدويهي والتي يشير بروكس إليها بحرف (N) باسم يوحنا السرميني، يقول بروكس في الهامش إن (N) وهو هامش مخطئ بقوله «هذا هو يوحنا مارون القديس»[28]. نحن لا نعرف من أضاف هذا الهامش، وهو لابد أن يكون مارونيًا حاول أن يخلط بين يوحنا السرميني ويوحنا مارون للإظهار بأن يوحنا مارون كان مدافعًا عن إيمان خلقيدونية ولتبرئته من هرطقة المونوثيلية. هذا إذن هو مصدر الدويهي الذي بناء عليه خلط بين يوحنا مارون وبطريرك القسطنطينية الذي يحمل نفس الاسم.

إن وصف الدويهي ليوحنا مارون بأنه «رأس الأمة المارونية» هو مسألة لا يمكن الدفاع عنها. فإذا كان يوحنا مارون قد عاش في الهزيع الأخير من القرن السابع، فالحقيقة التاريخية تدل بأن الموارنة كانوا في تلك الفترة من الزمن جماعة دينية صغيرة ولم يكونوا «أمة». والذي يثير الانتباه هو أن العلامة السمعاني يكرر في كتاباته التي تلت الدويهي بعد خمسين عامًا نفس كلام الدويهي الذي استشهد به من ‹حياة يعقوب› (يعقوب البرادعي) المكتوب بالسريانية. إن ما يبعث على الدهشة هو أن السمعاني يحاول تبرير رأي الدويهي ولكن بالوصول إلى نتيجة مختلفة. فهو يقول: إن مؤلف حياة يعقوب البرادعي كان يعني أن يوحنا السرميني هو يوحنا مارون ذاته لا يوحنا السرميني، بطريرك القسطنطينية. ويجادل السمعاني قائلاً: «إنه لم يذكر مطلقًا أن يوحنا السرميني دخل في جدل يومًا مع أهالي سورية ولبنان حول مسائل في الإيمان ولا كان اسمه معروفًا لديهم». يدَّعي السمعاني أيضًا أن إطلاق اسم أول الرسل

على يعقوب مخالف لتقليد الكنيسة (اليعقوبية) التي تتمسك بأن بطرس، لا يعقوب، هو هامة الرسل. هذا، كما يؤكد السمعاني، واضح من كتب الصلاة والطقوس عند اليعاقبة. فضلاً على ذلك، يتابع القول: إن اليعاقبة لم يعدُّوا كنيسة أورشليم أول بطريركية للرسول يعقوب، بل يسمونها أم الكنائس قاطبة، كما يبدو من استعمالهم للوترجية القديس يعقوب[29]. ومما يدعو إلى المزيد من الدهشة أن تعليق السمعاني هذا لا يمكن عزوه إلى إساءته فهم النص السرياني عن حياة يعقوب البرادعي. فالنص يذكر بوضوح يوحنا السرميني مع ملاحظة هامشية أقحمها كاتب ماروني، يشرح فيها أن يوحنا السرميني كان مارون نفسه. من المؤكد أن المؤلف عندما بحث يوحنا السرميني لم يعن أبدًا يوحنا مارون، ومع ذلك، ما زال الموارنة يصرون حتى الآن بأن يوحنا مارون ويوحنا السرميني كانا نفس الشخص[30]. على هذا الأساس فإن محاولة الأب بطرس ضو الماروني وصف سرمين بأنها موطن يوحنا مارون تفتقر إلى البينة التاريخية[31]. فهي تتضارب مع ادعاء الدويهي بأن يوحنا مارون وُلد في أنطاكية وبأنه كان من أصل إفرنجي.

نجد عند البحث في نسب يوحنا مارون بأن الدويهي يجعله ابن أخ الإمبراطور شارلمان (742-814 م)، بينما يقول أيضًا: إن مارون أصبح «بطريركًا لأنطاكية» عام (686 م)، أي قبل ولادة شارلمان بستة وخمسين عامًا[32].

اعتمد الدويهي، في محاولته البرهان على أصل يوحنا مارون، وإيمانه، وارتقائه إلى منصب مطران (بواسطة كاردينال كان يقطن في سورية على ما يزعم)، على مصدر من القرن الخامس عشر تمَّ جمعه بالعربية دفاعًا عن عقيدة ‹الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي›، المونوفيزية، والذي يدعوه الدويهي كتاب ‹معتقد اليعاقبة›[33]. يقول جامع هذا الكتاب، موسى بن عطشة، وهو سرياني أرثوذكسي: إن مارون سأل الملك الإفرنجي الذي كان في

أنطاكية، أن يطلب من الكاردينال الذي كان في زيارة المدينة أن يرسمه مطرانًا كي ينقذ أهالي لبنان من أن يصبحوا ملكيين، إذ كانوا آنذاك يعتنقون عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح. إن ما يحاول ابن عطشة قوله هو أن يوحنا مارون كان من المؤمنين بمشيئتين في المسيح، وأن التماسه الملك الإفرنجي لكي يقنع الكاردينال برسامته مطرانًا كانت لإنقاذ شعب لبنان من الانتقال إلى عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح، أي لكيلا يصبحوا «هراطقة». إلا أننا نستشف من التماس يوحنا مارون هذا أنه كان أحد أتباع يعقوب البرادعي وكان متشبثًا بعقيدة الطبيعة الواحدة والمشيئة الواحدة في المسيح. هاكم ما قاله ابن عطشة بالضبط:

> عندما أوقع ملك الروم (الإمبراطور البيزنطي) بالسريان المصائب وقتلهم، انبرى مارون وانضم إلى ملك الفرنجة الذي كان اسمه الأمير أوجين. قائلاً: «أيها الملك، نخشى أن تجتذب الأمة الملكية أهالي لبنان إلى إيمان الملكين. لذا أخبر الكاردينال الذي يرافقك وأرغمه على رسامتي مطرانًا لكي يحفظ بعض الناس للبقاء على إيمان الفرنجة. أما بالنسبة لإيمان (عقيدة) يعقوب البرادعي فسوف لن أعظ بها بعد». ومن ثم رسمه (الكاردينال) مطرانًا على البترون[34].

إن اتفاق يوحنا مارون مع الكاردينال واضح جدًا. فقد وافق الكاردينال على رسامته مطرانًا، على شرط ألا يبشر بعدُ بعقيدة يعقوب البرادعي أو يذكرها، أي عقيدة الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي. إضافة إلى ذلك، فإن مارون، بعد رسامته سيُدين «بالإيمان الفرنجي» في الطبيعتين والمشيئتين في المسيح لكي يمنع أهالي لبنان من الانتقال إلى إيمان الملكيين، الذين كانوا قبل المجمع السادس مونوثيليين. لابد من الملاحظة في هذا الشأن أن جامع هذا الكتاب موسى بن عطشة لا يقول متى رسم الكاردينال المزعوم يوحنا مارون مطرانًا؛ لكن الدويهي يؤكد أنه رُسم مطرانًا في عام (676 م)[35].

وبينما لا يحدد الدويهي هوية الكاردينال الذي رسم يوحنا مارون مطرانًا، فإن السمعاني يشرح بأن من رسمه هو يوحنا مطران فيلادلفيا (عمّان حاليًا في الأردن) امتثالا لطلب أهالي أنطاكية ولبنان «الكاثوليك»[36].

في أعقاب المناظرة حول المونوثيلية والتئام مجمع لاتران عام (649 م) أرسل البابا مارتن الأول، الذي أصبح بابا في (5) تموز من ذلك العام، رسائل إلى كنائس إفريقية وأنطاكية وأورشليم الخلقيدونية مبلّغًا إياها بقرارات مجمع لاتران وبإدانة المونوثيلية ومرسوم الإمبراطور هرقل (Ecthesis) ومرسوم كونستانس الثاني (Typu). كما حثّ البابا الكنائس على التشبث «بالإيمان الأرثوذكسي»[37] وأنه عين يوحنا، مطران فيلادلفيا، بناء على توصية من إسطفان الدوري والرهبان الشرقيين الخلقيدونيين، نائبًا له في الشرق. وقد منح البابا المطران يوحنا السلطة لإرساء النظام في كنائس الشرق الخلقيدونية وتعيين الأساقفة والكهنة والشمامسة في أبرشيات بطريركيتي أنطاكية وأورشليم. ولأجل أن يمكنه من نشر «الإيمان الصحيح» زود البابا يوحنا مطران فيلادلفيا بقرارات المجمع وبمنشور بابوي[38]. كما كتب أيضًا إلى عدد من الأساقفة (ومنهم ثيودور الأسبسي، وهو أسقف أبرشية تابعة لإقليم الجزيرة العربية) طالبًا منهم إطاعة المطران يوحنا ومساعدته لكي ينجز مهمته[39].

إن محررَي (مجموعة المجامع المقدسة / Sacrosancta Concilia) فيليب لابي وجبرائيل كوسارتي اللذين دونا الوثائق المتعلقة بمهمة المطران يوحنا لم يذكرا أن يوحنا، مطران فيلادلفيا، قد رسم مطرانًا اسمه يوحنا مارون لأسقفية البترون في مقاطعة جبيل في لبنان. ولهذا تكون هذه الرسامة بعيدة الاحتمال، خاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار الزمن الذي كان قد انقضى بين انتهاء مهمة المطران يوحنا في الشرق ورسامته المزعومة ليوحنا مارون مطرانًا. هذا ما يتعارض بالتأكيد مع ادعاءات الدويهي والسمعاني أن يوحنا مارون قد رسم مطرانًا في عام (676 م)[40]. بل يتعارض هذا التاريخ الذي وضعه الدويهي وقبل به

السمعاني أيضًا مع ادعاء المطران الماروني جبرائيل القلاعي في القرن الخامس عشر، الذي يؤكد أن يوحنا مارون قد رسم مطرانًا لأنطاكية دون أسقفية، وأن البابا هونوريوس رسمه بعدئذ بطريركًا لأنطاكية. لكن هونوريوس توفي عام (638 م)، مما يدل على أن يوحنا مارون كان مطرانًا قبل هذا التاريخ. وهنا يلحظ الدويهي المفارقة في هذا التاريخ ويلقي اللوم في ذلك على الناسخ، الذي يدّعي بأنه كتب اسم سرجيوس بدلاً من هونوريوس ويقصد الدويهي به البابا سرجيوس الأول (687-701 م)، الذي اصطحب نائبه في الشرق يوحنا مارون إلى روما كما يزعم. وأن البابا رحّب بيوحنا مارون لأنه كان أيضًا من أهالي أنطاكية. ويؤكّد الدويهي أن سرجيوس الأول هو الذي رسم يوحنا مارون بطريركًا على أنطاكية دون أن يقدم بيّنة تاريخية[41]. واذا تأملنا أحداث عام (676 م) عندما جرت رسامة يوحنا مارون، على ما يفترض، أن البابا يومئذ كان إمّا أديبودات (672-676 م) أو خلفه دونس (676-678 م) وليس هناك من دليل عن وجود نائب أو ممثل يمثل أيًا من هذين البابوين في الشرق. إن البابا الوحيد الذي كان له موفد في الشرق هو البابا مارتن الأول المتوفى سنة (655 م)؛ وكان موفده يوحنا، مطران فيلادلفيا الذي وصل إلى الشرق عام (649 م) كما تمَّ ذكره أعلاه.

لا يوجد دليل تاريخي يؤيد أن المطران يوحنا قد بقي في الشرق مدة سبعة وعشرين عامًا، وهو ما يكفي من الوقت لرسامة يوحنا مارون مطرانًا. فضلاً على ذلك، فإن سجلات كنيسة روما لا تذكر شيئًا عن مهمة يوحنا مطران فيلادلفيا بعد موت البابا مارتن الأول، الذي أرسله إلى الشرق. فقد خلف مارتن الأول أربعة باباوات على الأقل ولابد أن واحدًا منهم على الأقل قد اتصل بالموفد البابوي في الشرق. ومما لا يقبل التصديق أكثر من ذلك هو الادعاء بأن يوحنا، مطران فيلادلفيا قد رسم يوحنا مارون مطرانًا. لأن غاية يوحنا، مطران فيلادلفيا القصوى كانت إنهاء الجدل المونوثيلي الذي

كان يمزق كرسيي أنطاكية وأورشليم الخلقيدونيين، وتنصيب كهنة يدينون بعقيدة المشيئتين في المسيح بمناصب عليا. إن كل الدلائل المتوافرة عن يوحنا مارون خلال هذه الفترة تُشير إليه مونوثيليًا لا مؤمنًا بمشيئتين في المسيح، أو «كاثوليكيًا». بل إن مونوثيلية يوحنا مارون يؤكدها كتاب ‹عقيدة اليعاقبة›، وهو المصدر الذي يستشهد به الموارنة بالذات لتثبيت هوية يوحنا مارون «الحقيقية»[42].

يدعي الدويهي أيضًا بأن عبد يشوع يُشير إلى يوحنا مارون في أحد ميامره (قصائده) بأنه «يوحنا بن فرنجوي» (يوحنا بن الفرنجة). وعبد يشوع هذا الذي يستشهد الدويهي بفهرس الكتب الذي جمعها هو الكاتب النسطوري عبد يشوع بن بريخا، والأكثر شهرة بالصوباوي المتوفى سنة (1318 م). وقد تمَّ نشر هذا الفهرس في عام (1653 م) في روما وقام بتحريره إبراهيم الحاقلاني، وهو ماروني[43]. يرتئي السمعاني أن الدويهي أخطأ في اعتبار يوحنا ابن الفرنجة هو يوحنا مارون، لأن يوحنا الذي كتب عنه عبد يشوع لم يكن يوحنا بن الفرنجة بل يوحنا فنخوبي أي (ابن الفخارين) لا يوحنا مارون[44]. فالظاهر كما يقول السمعاني أن الدويهي قد انخدع بالحاقلاني، الذي، لكي يثبت هوية يوحنا مارون، عمد إلى تحريف الاسم الذي أشار إليه الكاتب النسطوري وهو، يوحنا فنخوبي أي ابن الفخارين، فبدله باسم يوحنا بن الفرنجة لتشابه الكلمتين باللغة السريانية[45]. ولما اكتشف الدويهي هوية يوحنا التي حرّفها الحاقلاني دفعته الجرأة إلى القول: إن يوحنا مارون كان من أصل إفرنجي، وكانت له ارتباطات قوية مع الفرنجة في سورية، وارتقى بمساعيهم إلى أعلى المناصب الكنسية[46]. وبالثقة نفسها يستشهد الدويهي بالكتب المدرجة في فهرس عبد يشوع على أنها من مؤلفات يوحنا بن الفخارين، فيعدُّها مؤلفات يوحنا مارون.

يدّعي الدويهي أيضًا أن المفريان ابن العبري، في مؤلفه: ‹مخزن الأسرار›

ذكر شخصًا اسمه «يوحنا مارون» أي (يوحنا مارون أو على الأصح، يوحنا الذي كان يمت إلى دير مارون) وبأن يوحنا هذا هو يوحنا مارون الذي ينتسب إليه الموارنة[47]. وللمرة الثانية يشير السمعاني أن الدويهي قد أخطأ لأن يوحنا مارون الذي كتب عنه ابن العبري هو كاتب سرياني من القرن العاشر[48]. ومع تصحيح السمعاني للدويهي، نجد كاتبًا مارونيًا آخر هو إسطفان عواد (إيفوديوس) السمعاني (1711-1782 م) يصرّ على تكرار خطأ الدويهي في اعتباره يوحنا مارون الذي كتب عنه ابن العبري هو يوحنا مارون نفسه الذي يدّعي الموارنة أنه أول بطريرك لهم[49].

ويمضي الدويهي الذي يجاريه يوسف السمعاني في رواية المزيد من فعّاليات يوحنا مارون بعد رسامته المزعومة مطرانًا وبطريركًا وتتبع كل خطوة من خطواته. يدّعي الدويهي والسمعاني معًا أن يوحنا مارون غادر دير مارون بعد رسامته وذهب إلى فينيقيا، أبرشيته الجديدة. واشتغل في كرم الرب وهدى العديد من الناس الذين كانوا يؤمنون بعقيدة المشيئة الواحدة في المسيح (المونوثيلية) إلى الإيمان الصحيح «بالمشيئتين في المسيح». وبمرور الزمن، ازداد أتباعه وانتشروا حتى وصلوا إرمينيا وأورشليم. وقد رسم يوحنا أساقفة وكهنة لرعاية العدد الكبير من الناس الذين اعتنقوا تعليمه، وعين قادة للجيش، كان من بينهم ابن أخيه إبراهيم[50]. إذا فهمنا الدويهي والسمعاني بشكل صحيح، تكوّن لدينا انطباع بأن أتباع يوحنا مارون أصبحوا من الكثرة حيث شكلوا (أمة) لها منظماتها الدينية والعسكرية، وهي (الأمة المارونية). قد يشعر المرء بشيء من الرجة عندما يعلم بأن الموارنة أصبحوا (أمة) في أواخر القرن السابع أو الثامن، خاصة أن الموارنة يدّعون أن يوحنا مارون توفي عام (707 م) أي في أوائل القرن الثامن. على أي حال لا يوجود دليل تاريخي يؤيد ادعاءهم. ومما يخفف من وقع هذه الرجة عندما يدرك المرء بأن الدويهي والسمعاني، والموارنة أجمعين، يخلطون حتى اليوم، بين الموارنة والمردة وهم

قوم مقاتلون من أصل مجهول ظهروا في بادئ الأمر في الشرق الأوسط في القرن السابع. وسوف نرى بعدئذ أن الموارنة يستشهدون بروايات ثيوفانس وغيره من المؤرخين تأييدًا للنظرية القائلة: إن المردة والموارنة هم شعب واحد أو كما يدّعون «أمة واحدة»[51].

16) يوحنا مارون: هل كان بطريركًا لأنطاكية؟

إذا تتبعنا المصادر المارونية نجدها تدعي أن يوحنا مارون الذي كان مطرانًا منذ عام (676 م) قد اعتلى السدة البطريركية في أنطاكية خلفًا للبطريرك الخلقيدوني ثيوفانس المتوفى سنة (687 م). يدعي البطريرك الدويهي أنه عندما توفي ثيوفانس، قام البابا كونون (686-687 م) بتنصيب قسطنطين، وهو شماس من كنيسة سيراكوز، ليحل محله دون استشارة الكهنة الرومان. غير أن قسطنطين هذا لم يسئ استخدام منصبه فحسب، بل سبب بلبلة بين الناس مما دفع البابا إلى توجيه أوامر إلى ممثلي الإمبراطور في أنطاكية للقبض على قسطنطين وزجّه في السجن. ثم كتب البابا إلى كهنة أنطاكية لاختيار بطريرك يحل محله. ومن ثم اجتمع الكهنة واختاروا يوحنا مارون ليكون بطريركهم الجديد خلفًا لثيوفانس[1].

يدّعي الكاهن الملكي يوحنا عجيمي أن مكاريوس، بطريرك أنطاكية المونوثيلي رسم يوحنا مارون مطرانًا لأبرشية البترون حماية لمصلحة

المونوثيليين. ويمضي عجيمي قائلاً: «إن يوحنا مارون استغلّ رسامته مطرانًا ليُعلن نفسه لا بطريركًا على أنطاكية بل بطريركًا على الموارنة»[2]. إن رواية عجيمي هذه تفتقر إلى سند تاريخي.

لو تصفحنا تاريخ هذه الفترة، لوجدنا أن البطاركة الخلقيدونيين أو الملكيين كانوا قد أقاموا في القسطنطينية منذ (640 م)، لأن معظمهم كانوا مونوثيليين يعتنقون نفس الإيمان الذي أشاعه الإمبراطور هرقل. ومن المحتمل أن يكون هؤلاء البطاركة قد فقدوا حظوتهم بسبب ارتباطهم بهرقل والدولة البيزنطية خاصة بعد أن احتل العرب سورية في أواسط القرن السابع. صحيح أن ثيوفانس صار بطريركًا في عام (681 م) ولكن ليس من المؤكد أن كان قد أقام في القسطنطينية أم عاد إلى أنطاكية. لقد حضر بالفعل الجلسة الرابعة عشرة من المجمع السادس المنعقد في أيار من عام (681 م) وساعد في اختبار صحة قوانين المجمع الخامس[3]. وليس في المصادر التاريخية ما يشير إلى أن يوحنا مارون خلف ثيوفانس الملكي على كرسي أنطاكية. والأكثر من ذلك فإن البطريرك الدويهي يناقض نفسه بقوله: إن كهنة أنطاكية اختاروا المطران يوحنا مارون «ورسموه بطريركًا خلفًا لثيوفانس»، بينما نراه يقول في الصدد نفسه: إن البابا هونوريوس هو الذي رسم يوحنا مارون بطريركًا. وتأييدًا لفكرته، يبلغنا الدويهي بأنه اعتمد على «قصة قديمة» إلا أنه لا يكشف عن مرجعها. واستنادًا إلى هذه «القصة القديمة» فإن يوحنا مارون ذهب إلى أنطاكية، حيث إنخرط في جدل حاد مع تلامذة مكاريوس، بطريرك أنطاكية (الهرطوقي). ونتيجة لهذا الجدل اعتنق يوحنا مارون «هرطقة» مكاريوس «المونوثيلية» معترفًا بأنه لم تكن في المسيح سوى طبيعة واحدة، وأنه لم تكن له روح عاقلة لأن ألوهيته قد حلّت محلها. إن ما يحاول الدويهي قوله هو أن يوحنا مارون تبنى عقيدة أبوليناريوس، مطران اللاذقية المتوفى سنة (390 م)، ومفادها أن ألوهية المسيح أخذت مكان روحه العاقلة، وهي الفكرة التي أدين أبوليناريوس بسببها. بعبارة أخرى،

كان يوحنا مارون قد أصبح مونوفيزيًا أبوليناريًا، ثم أصبح مطرانًا على أنطاكية ولكن دون أبرشية معينة، لإن البابا أباغريو، كما يؤكد الدويهي، كان قد أدان مكاريوس وكرسي أنطاكية. يتابع الدويهي هذه «القصة القديمة» قائلاً: «إن يوحنا مارون غادر أنطاكية إلى طرابلس، حيث التقى مصادفة بمندوب البابا هونوريوس وناقش معه مسائل تتعلق بالإيمان. وعندئذ أخذ المندوب البابوي مارون إلى روما حيث قام مجمع للأساقفة باختبار إيمانه وتبيّن أن إيمانه كان «أرثوذكسيًا». ثم رسمه البابا بطريركًا على أنطاكية وأنعم عليه بتاج الأسقفية والخاتم والعكاز»[4].

ومع أن الدويهي لا يكشف هوية هذه «القصة القديمة» إلا أننا نعلم أنه استقاها من رواية المطران الماروني جبرائيل القلاعي المتوفى سنة (1516 م). مرّ بنا سابقًا أن القلاعي ادعى بأنه استقى هذه القصة من المخطوط الكرشوني الموجود في كنيسة السيدة في دمشق دون أن يُشير إلى المخطوط. إلا أن الدويهي في محل آخر يعطي الانطباع بأنه استقاها من مصدر غير مصدر القلاعي، ولكنه لا يحدد مرة أخرى هوية هذا المصدر. أما فيما يخص «أباغريو»، فيقول الدويهي: إنه في الأصل هو «أغاثون» وهو اسم البابا الذي تمت بجهوده الدعوة إلى عقد المجمع السادس[5]. ولكن أحد النسّاخ اخطأ فكتب أبا غريو عوضًا عن أغاثون.

إن التناقض في روايات الدويهي عن يوحنا مارون واضح جدًا. فهو يجعل مارون، اعتمادًا على الكتاب الذي يسميه ‹معتقد اليعاقبة›، مطرانًا للبترون في لبنان، بينما يجعله في مكان آخر مطرانًا لأنطاكية. وتراه يدّعي، مرة أخرى، في أحد مؤلفاته بأن كهنة أنطاكية انتخبوا مارون ورسموه في ذلك المنصب، وفي نفس الوقت يدّعي بأن ناسخ المخطوط ظن خطأ أن هونوريوس هو سرجيوس[6].

يقول العلامة يوسف السمعاني، الذي يسير على خطى الدويهي: إن

الدويهي اعتمد في روايته عن رسامة يوحنا مارون بطريركًا على التقليد الذي يقبله الموارنة بشكل عام والذي ورد بوضوح في (معتقد اليعاقبة)، وفي مقدمة يوحنا مارون لكتابه (شرح الإيمان). ولكن السمعاني لا يوافق الدويهي في الرأي بأن يوحنا قد رُسم بطريركًا من قِبَل كهنة أنطاكية أو من قِبَل مجمع أنطاكية الكنسي. فهو يقول لو أن كهنة أنطاكية اختاروا يوحنا مارون للمنصب البطريركي لكان المؤرخون البيزنطيون واللاتين ذكروا اسمه في قائمة بطاركة أنطاكية، سواء أكان «هرطوقيًا» (مونوثيليًا) أو أرثوذكسيًا. وفي الوقت الذي تبدو فيه حجة السمعاني منطقية، نجده يواجهنا برأي آخر يفتقر إلى البرهان التاريخي. ففي الوقت الذي يقول فيه: إنه من غير المحتمل أن يكون كهنة أنطاكية، بالرغم من خنوعهم للإمبراطور يوسطينيان الثاني راينوتميتوس (685-695 م) قد انتخبوا يوحنا مارون ورسموه بطريركًا لأنطاكية، يعود فيؤكد أن «أساقفة المردة الذين لم يكونوا سوى أساقفة الموارنة أنفسهم»، هم الذين انتخبوا يوحنا مارون بطريركًا الأمر الذي يؤكد عادة الموارنة في اختيار بطاركتهم بشكل منفصل عن الملكيين واليعاقبة والنساطرة. وتبريرًا لفكرته، يحاجج السمعاني بقوله: إنه من غير المحتمل ألا يكون لمثل هذا العدد الكبير من الناس (يقصد المردة) «الذين هم الموارنة أنفسهم» والذين كانوا قد احتلوا بلدًا يمتد من الجبل الأسود إلى أورشليم والذين كانت لهم عادات وقوانين وطقوس متميزة، قائد أو سلطة. ويستطرد قائلاً: «بما أن فعّاليات يوحنا مارون ورسامته بطريركًا قد حصلت في لبنان، لم يكن هناك سبيل أمام المؤرخين اللاتين والبيزنطيين لتدوين هذه الفعّاليات». ويختتم السمعاني قوله: إن الحادثة التي رواها ب فرنسيسكو كاريزميو في كتابه عن سيرة حياة يوحنا مارون، والتي تؤكد أن مارون رحل إلى روما ورسامة البابا سرجيوس إياه بطريركًا لأنطاكية تقوم على الاعتقاد بأن يوحنا مارون والموارنة بخلاف بقية السريان كانوا متشبثين على الدوام بكرسي روما الرسولي[7].

لا يترك السمعاني مجالاً للشك بأن يوحنا مارون أصبح بطريركًا لأنطاكية قبل الحادثة التي رواها الدويهي عن يوحنا مارون معتبرًا إياها حادثة حقيقية. لكن السمعاني يختلف مع الدويهي حول مسألة من الذي رسم يوحنا مارون بطريركًا. وهنا نجد السمعاني الذي يسير على خطى الدويهي، الذي ابتدع صفةً جديدة ليوحنا مارون وعدّه يوحنا السرميني نفسه، يبتدع أساقفة جددًا يدعوهم «أساقفة المردة» مدعيًا أنهم رسموا يوحنا مارون بطريركًا[8]. ولكن ما مرجع السمعاني؟. إن مرجعه هو سيرة حياة يوحنا مارون غير الموثوق بها التي كتبها القلاعي وأرسلها إلى القس جرجس بشارة عام (1495 م). وقد ترجم هذه السيرة إلى اللاتينية فرانسيسكو كاريزميو ونشرت عام (1634 م)[9]. أما المرجع الثاني للسمعاني فهو الدويهي، ومما يجب ملاحظته في هذا الشأن هو لو أن أساقفة المردة، كما يدّعي السمعاني أنهم الموارنة، كانوا قد رسموا يوحنا مارون بطريركًا على أنطاكية لذكرت المصادر البيزنطية واللاتينية والسريانية حدثًا خطيرًا كهذا ولعدَّ مؤرخو الكنيسة يوحنا مارون في عداد بطاركة أنطاكية. ولكننا لا نجد أية إشارة إلى يوحنا مارون هذا مطرانًا أو بطريركًا إلا في المصادر المارونية بدءًا بالقلاعي، في الربع الأخير من القرن الخامس عشر، والتي لا تقوم على أساس تاريخي. والتناقض بين الدويهي والسمعاني واضح. فبينما يقول الدويهي: إن يوحنا مارون خلف ثيوفانس على السدة البطريركية عام (686 م)، فإن السمعاني يؤكد بأن أساقفة المردة انتخبوه بطريركًا عام (685 م) وهو العام الذي توفي فيه ثيوفانس. وهذه نقطة جديرة بالذكر، لأن ثيوفانس كما يقول أسد رستم، وهو كاتب معاصر بيزنطي من طائفة الروم، توفي عام (687 م)[10] فكيف يُنتخب يوحنا مارون خلفًا له وهو بعد على قيد الحياة.

يلقي السمعاني مزيدًا من الضوء على الأسباب التي دعت الأساقفة المردة إلى انتخاب يوحنا مارون بطريركًا لأنطاكية أو كما يدعوهم السمعاني،

الأساقفة الموارنة. يقول السمعاني في مكتبته عن القوانين والشرع المدني الشرقي: إنه في الوقت الذي سيطر فيه المردة (الموارنة) على سائر البلاد من أنطاكية وحتى أورشليم، كان مطارنتهم مستائين من البطاركة «المونوثيليين الهراطقة» من أمثال مقدونيوس، وغريغوريوس ومكاريوس لأنهم شغلوا كرسي أنطاكية، وخاصة أن اختيارهم تمّ من قِبَل إمبراطور «مونوثيلي هرطوقي». ولهذا السبب اختار أساقفة المردة، بعد موت البطريرك الشرعي ثيوفانس عام (685 م)، يوحنا مارون ليكون بطريركًا خلفًا له، بموافقة يوحنا مطران فيلادلفيا الموفد البابوي إلى بطريركيتي أنطاكية وأورشليم[11].

تمت الإشارة سابقًا إلى مهمة يوحنا مطران فيلادلفيا هذا، الذي لم يمكث في الشرق مدة طويلة، أي حتى عام (685 م) لكي تتاح له الفرصة بالمصادقة على رسامة يوحنا مارون بطريركًا. إن النقطة التي يطرحها السمعاني بمثل هذه الشقة الظاهرية هي أن الأساقفة المردة أصبحوا مستائين من حكم البطاركة «المونوثيليين الهراطقة» الذين شغلوا كرسي أنطاكية فقرروا انتخاب شخص «أرثوذكسي» (مؤمن بمشيئتين في المسيح) ليكون بطريركًا عليهم، وقد وقع اختيارهم على يوحنا مارون. إن ما يحاول السمعاني تأكيده هو أن هؤلاء الأساقفة المردة (الموارنة) قرروا أن يكون لهم بطريرك خاص بهم لأسباب دينية أخصها أن يكون هذا البطريرك متمسكًا بالمعتقد الذي تمسكوا به نفسه، أي مشيئتين لا مشيئة واحدة في المسيح، وهو الإيمان الذي تتمسك به كنيسة روما. ويستطرد السمعاني قائلاً: «إن هؤلاء المطارنة «الأرثوذكس» استاؤوا جدًا من «الهرطقة» المونوثيلية (مشيئة واحدة في المسيح) التي كانت قد تفشت في أنطاكية حيث أرادوا أن يكون لهم بطريركهم الخاص، بمصادقة كنيسة روما عن طريق الموفد البابوي إلى الشرق، يوحنا مطران فيلادلفيا». مجمل القول، هو أن المونوثيلية كانت السبب الوحيد الذي دفع هؤلاء المطارنة لانتخاب يوحنا مارون بطريركًا. ومع ذلك، فإن المجمع اللبناني الماروني المنعقد في لبنان

عام (1736 م)، بتوجيه السمعاني، نفسه الذي كان حاضرًا فيه قرر أن الموارنة أسسوا بطريركيتهم لأسباب علمانية بحتة لا لأسباب دينية[12]. وإذا رجعنا إلى مناقشات هذا المجمع نجد أن أعضاءه، وأخصهم السمعاني، يقولون: إن الصراع المستمر بين الملكيين والموارنة هو الذي دفع الموارنة في النهاية إلى فصل أنفسهم عن الملكيين وتـنصيب بطاركة تخصهم. نتيجة لذلك، دُعي أتباع الإمبراطور البيزنطي (ملكوي بالسريانية) ملكيين (أنصار الإمبراطور)، ودُعي أولئك الذين تمردوا على الإمبراطور وتخلصـوا من نيره بالمردة (المتمردين). ويمضي أعضاء المجمع بادعائهم بأن هؤلاء المـردة دُعوا بعدئذ بالموارنة[13].

مجمل افتراض السمعاني، على ما يبدو، هو أن الملكيين والموارنة كانوا متمسكين بإيمان خلقيدونية، ولكن بعد أن تبنى عدة بطاركة ملكيين الهرطقة المونوثيلية، المضادة إلى حد كبير للإيمان الذي حدده مجمع خلقيدونية، انتهز الموارنة فرصة وفاة البطريرك ثيوفانس عام (685 م) فنصبوا بطريركهم الخاص بهم خلفًا له. إلا أنه ليس هناك من دليل على أن ثيوفانس كان قد اعتـنق العقيدة المونوثيلية. من المدهش حقًا أن الذين يدعون بالأساقفة المردة (الموارنة) قد انتظروا طويلاً لتـنصيب بطريرك غير مونوثيلي، وهم يعلمون أن المونوثيلية كانت قد تغلغلت منذ زمن بعيد في بطريركية أنطاكية الخلقيدونية، أي منذ عام (629-630 م) عندما فرض الإمبراطور هرقل هذه العقيدة على الكنيسة في سورية، ونجم عن ذلك تبني رهبان دير مارون لها. لم يكن هناك من سبب يدعو الأساقفة المردة (الموارنة) لاعتبار عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح (المونوثيلية) هرطقة، بينما كانوا هم أنفسهم مونوثيليين. إضافة إلى ذلك، من الصعب التصديق أن مجمع مطارنة يلتئم لانتخاب بطريرك ولا نجد أثرًا لمداولاته وقراراته في حوليات الكنيسة المارونية أو أية كنيسة أخرى. وبناء على ذلك يمكننا أن نستـنتج بأن هذه الفرضيات التي وضعها السمعاني وموارنة

آخرون لا أساس لها من الصحة تاريخيًا. وإذا عدنا إلى رواية التلمحري، وهو أول من روى بأن رهبان دير مارون نصبوا أول بطريرك لهم من بين صفوفهم عام (745 م)، لا نجد ما يدل على هذا الحدث. فلو كان الأمر صحيحًا لأشار إليه التلمحري، وهو نفسه بطريرك أنطاكية ورجل علاّمة متضلع في قوانين الكنيسة، ولذكر بأن يوحنا مارون خلف ثيوفانس على كرسي أنطاكية البطريركي الخلقيدوني. بالطبع كان التلمحري يعلم أن الملكيين أو بطريركية أنطاكية الخلقيدونية، هي البطريركية الوحيدة في القرن الثامن التي تنافست على كرسي أنطاكية مع الجزء المناوئ للخلقيدونية أو «المونوفيزي» من تلك البطريركية والتي كان التلمحري وأسلافه بطاركةً لها. ولو كانت هناك بطريركية «مارونية» موجودة في ذلك الحين، فإن من المدهش إلى حدٍّ كبير أن تبقى المراجع التاريخية صامتة عن تأسيس هذه البطريركية، وفعالياتها، وشؤونها وبطاركتها. وفي هذا الصدد يبدي المطران إقليميس يوسف داود بحق ملاحظة مهمة فيقول: إن الدويهي كان عاجزًا، رغم الجهد الذي صرفه في كتابة سير حياة البطاركة الموارنة، عن تقديم أية معلومات ثابتة عن البطاركة «الموارنة» الأوائل الذين جاؤوا قبل البطريرك يوسف الجرجسي في نهاية القرن الحادي عشر (أو على الأصح القرن الثاني عشر). أما بالنسبة للفترة السابقة للقرن الثاني عشر، يؤكد المطران داود بأن الدويهي كان قادرًا فقط على تخمين أسماء اثنين وعشرين بطريركًا، لكنه لا يقدم دليلاً عن حياتهم ونشاطهم[14]. ومما يثير للاهتمام أن الدويهي نفسه خامرته شكوك كبيرة عن هوية أربعة عشر من هؤلاء البطاركة. إذ يقول، بعد ذكر أسماء هؤلاء البطاركة: إنه يشك في هويتهم لسببين: أولاً، أن الطقس الماروني مشابه جدًا لطقس اليعاقبة حيث يعترف الدويهي أن هؤلاء البطاركة كانوا بطاركة «يعاقبة». ثانيًا، كان أحد هؤلاء البطاركة يُدعى يشوع، وهو اسم يعتقد الدويهي أنه لم يكن شائعًا بين الموارنة بل كان شائعًا بين السريان الأرثوذكس «اليعاقبة»[15]. بيد أن الدويهي

يعترف بأنه عندما حصل على قائمة بأسماء البطاركة من الكنائس السريانية الأرثوذكسية في حلب ودمشق لم يستطع العثور على أسماء هؤلاء البطاركة مدرجة فيها، واستنتج أنهم لابد أن كانوا «من أمتنا المارونية»[16]. ليست لدينا في الحقيقة معلومات ذات قيمة تاريخية حول البطاركة الموارنة الأوائل حتى القرن الثالث عشر، عندما رُسم إرميا العمشيتي بطريركًا في دير السيدة في يانوح[17]. لذا تبدو أسماء البطاركة التي يذكرها الدويهي قبل هذا القرن أسماءً من نسج الخيال.

لا يقدم المطران الماروني يوسف الدبس معلومات جديدة حول هذه المسائل بل يكرر بالأحرى الآراء السابقة حول الكيفية التي صار فيها يوحنا مارون بطريركًا، منتهيًا إلى القول: إن كل هذه الآراء ممكنة. وينوّه أنه مع عدم ثقة السمعاني بشأن الآراء السابقة وعدم قدرته على تقديم دليل قاطع بأن يوحنا مارون أصبح بالفعل بطريركًا، فليس هناك من سبب يدعو انتفاء آراء السمعاني حول بطريركية يوحنا مارون لمجرد أن المؤرخين اللاتين والبيزنطيين لزموا الصمت حول المسألة. يحاجج الدبس، سياقًا على نهج الدويهي والسمعاني، بأنه مما لا يصدق أو من غير الممكن أن يظل قوم أشاوس كالمردة (الموارنة) والذين احتلوا البلاد بأسرها من أنطاكية إلى أورشليم دون بطريركية. ويستشهد الدبس بالبابا بندكتس الرابع عشر ليؤيد الادعاء بأن الموارنة كان لهم بالفعل بطريرك وأن الحبر الروماني قام بتثبيته. ويبيّن الدبس أن البابا بندكتس الرابع عشر قال للكرادلة مخاطبًا إياهم في (13) تموز (1744 م): «إنه عندما انتشرت الهرطقة المونوثيلية في نهاية القرن السابع وأفسدت رعايا بطريركية أنطاكية قرر الموارنة، حفاظًا على سلامة طائفتهم، اختيار بطريرك خاص بهم يقوم الحبر الروماني بتثبيته»[18]. يُشير الدبس إلى أن الكتّاب الذين سجلوا هذه الأحداث «يذكرون بالإجماع أن البطريرك الذي اختاره الموارنة كان يوحنا مارون»[19].

لم يكن البابا بندكتس الرابع عشر مؤرخًا دقيقًا يتوقع منه إثبات صحة مصادره وتوثيقها. ولكن بندكتس، بوصفه رئيسًا لكنيسة روما، كان يود أن يرى الموارنة متحدين تمامًا مع كرسي روما الرسولي، وأن بضع كلمات من المجاملة ستؤدي بالتأكيد إلى تحسين موقف الموارنة، الذين كانوا قد حاولوا منذ القرن السادس عشر، عندما جاء الطلاب الموارنة لأول مرة إلى روما، البرهان على صحة إيمان كنيستهم وطائفتهم. من المدهش حقًا أن الدبس يستشهد بالبابا بندكتس مرجعًا، بينما لم يقم السمعاني، الذي كان أكثر تبحرًا في تاريخ البابوات وكنيسة روما، بالاستشهاد بهؤلاء البابوات للبرهان على أصل الكنيسة المارونية وطائفتها. فضلاً على ذلك، لم يذكر البابا بندكتس الرابع عشر في خطابه اسم الشخص الذي انتخبه الموارنة أول بطريرك لهم. بل إن ذريعة «الهرطقة المونوثيلية» التي يقدمها البابا سببًا لاختيار هذا البطريرك تتعارض في الحقيقة مع بيان المجمع اللبناني الماروني المذكور أعلاه بأن الموارنة اختاروا أول بطريرك لهم لأسباب علمانية لا لأسباب دينية. من الواضح أن البابا بندكتس عندما قام بهذا التصريح كان واقعًا تحت تأثير الطلاب الموارنة في روما الذين كانت غايتهم، كما يقول المطران إقليميس داود، هو «تحريف الحقيقة التاريخية للبرهان على ادعاءاتهم الخاصة بهم»[20].

يدّعي الموارنة أن يوحنا مارون خلف ثيوفانس بعد موته وأصبح أول بطريرك للموارنة. وحجّتهم في ذلك هي أن البطاركة الملكيين الخلقيدونيين كانوا يقيمون في القسطنطينية وأن وفاة ثيوفانس خلفت شاغرًا في كرسي أنطاكية الخلقيدوني. هذا ما يتطلب بعض التوضيح لقوانين الكنيسة. من المعلوم أن قوانين الكنيسة التي ثبتتها مجامع الكنيسة المختلفة وخاصة المجامع المسكونية الثلاثة الأولى تنص على أنه لا يحق لأي مطران رسامة كاهن من أبرشيته دون مصادقة رئيسه. كان المقصود من هذا العرف الحؤول دون الفوضى والشغب بخصوص السلطة الروحية للكنائس المختلفة وكهنتها.

والنقطة الأساسية هي أن الادعاء بأن يوحنا مطران فيلادلفيا كانت له السلطة لرسامة الكهنة من كل الرتب لبطريركية أنطاكية الخلقيدونية هو خرق صريح للقوانين والتقاليد الكنسية، وعلى الأخص أن كنيسة روما لم تكن لها سلطة على كنيسة أنطاكية، وأن القانون السادس لمجمع نيقية (325 م) يثبت العُرف القديم في تحديد السلطة الروحية لكبار الأساقفة واحترامها في الحكم الكنسي. نتيجة لذلك فإن صحة رسامة يوحنا مارون بطريركًا سواء قام بها مجمع من المطارنة أو البابا لا يمكن الحكم عليها إلا وفق القانون الرابع لمجمع نيقية ذاته، والذي تطلب وجوب تثبيت ما يقوم به المطارنة في كل مقاطعة من قِبَل مطران العاصمة[21]. مهما يكن من أمر فإنه ليس هناك من دليل يؤيد رأي المطران يوسف الدبس بأن «خليفة ثيوفانس الشرعي و «الكاثوليكي» كان يوحنا مارون، الذي نصبه المجمع السادس بطريركًا لأنطاكية»[22]. إن مجرد شغور كرسي أنطاكية الخلقيدوني، كما يزعم الدبس، لا يمنح السلطة لجماعة دينية أخرى، في هذه الحالة، الموارنة، لتنصيب بطريركًا لذلك الكرسي. والحقيقة التاريخية تفيد بأن كرسي أنطاكية البطريركي الملكي وإن كان قد شغر عدة مرات إلا أن الطائفة الملكية وهيئة الكهنوت قامت بتنصيب بطاركة لها كما حافظت على سلسلة بطاركتها حتى هذا اليوم.

إن ادعاء الموارنة يدعو إلى السؤال عمن هم المتنافسون الشرعيون على كرسي أنطاكية. نحن نعلم من تاريخ الكنيسة أن كرسي أنطاكية كان يرأسه بطريرك واحد حتى أوائل القرن السادس. وبعد عام (451 م) انقسمت كنيسة أنطاكية إلى جماعتين إحداهما خلقيدونية والأخرى مناوئة لمجمع خلقيدونية. إلا أن الوضع تغير عندما أضحى سويريوس الأنطاكي بطريركًا عام (512 م). فإن هذا الرجل المهيب فقدَ حظوته عندما تقلد يوسطين الأول سلطته الإمبراطورية. كان يوسطين، اللاتيني الأصل، مناصرًا غيورًا لمجمع خلقيدونية، وبالطبع فقد أبغض سويريوس الأنطاكي بشدة، وهو معارض

غيور للمجمع نفسه. ومن ثمّ تحولت كراهية الإمبراطور لسويريوس إلى عداء وانتقام صريحين. وقد سعى يوسطين وقائد جيشه فيتاليان معًا لقتل سويريوس وتهديده بقطع لسانه مما اضطره إلى الهرب إلى مصر عام (518 م) فشغل كرسي أنطاكية بعده بطريرك خلقيدوني عيّنه الإمبراطور[23]. إلا أن سويريوس كان في أعين غالبية السريان بطريركهم الشرعي. ولم يبدل موت يوسطين الأول عام (527 م)، وارتقاء ابن أخته يوسطنيان الأول العرش وضع بطريركية أنطاكية. فقد كان يوسطنيان الأول، وهو الخلقيدوني، كسلفه متذبذبًا في محاولته مصالحة الخلقيدونيين مع المعارضين لهم. صحيح أنه دعا سويريوس الأنطاكي وآباء آخرين مناوئين للخلقيدونيين إلى القسطنطينية لمناقشة وحدة الكنائس، إلا أنه كان عازمًا بكل وسيلة على التمسك بقرارات مجمع خلقيدونية واعتباره الإيمان الخلقيدوني هو الإيمان «الوحيد المقبول»، إلا أن سويريوس رفض إيمان خلقيدونية بشدة. ومنذ عام (518 م)، عندما أُكره على التخلي عن منصبه، وحتى وفاته عام (538 م)، لم يتوقف عن إدارة كنيسة أنطاكية من منفاه الطوعي في مصر. وفي أثناء هذه الفترة جلس على سدة أنطاكية ثلاثة بطاركة خلقيدونيين وهم: بولس (اليهودي)، ويوفراسيوس وأفرام الآمدي، إلا أن سويريوس ظل بالنسبة إلى الحزب المناوئ لمجمع خلقيدونية بطريرك أنطاكية الشرعي. وبعد وفاته انتخب أعضاء حزبه، الذي كان يشكل غالبية السريان، سرجيوس ليكون خلفًا له. وفي ذلك الحين تنافس على بطريركية أنطاكية الخلقيدونيون والمعارضون لهم. ولم يكن للموارنة أثر في هذا المضمار، بل لم يظهر الموارنة على مسرح الأحداث حتى عام (745 م)، عندما قام رهبان دير مارون بتنصيب بطريرك من ديرهم لأول مرة. فضلاً على ذلك، ليس هناك من دليل بأن البطاركة الموارنة الأوائل سموا أنفسهم «بطاركة أنطاكية». في الحقيقة، لم يحدث ذلك إلا في أواسط القرن الثالث عشر أي سنة (1256 م) عندما سمح البابا إسكندر الرابع لشمعون الماروني بتسمية نفسه

«بطريرك أنطاكية»[24]. كما أن الباباوات الذين تعاقبوا بعده لم يستعملوا هذه الصفة للبطاركة الموارنة إلا أنهم أشاروا إليهم فقط باسم البطاركة الموارنة. ولم يقم الباباوات وخاصة البابا بندكتس الرابع عشر أخيرًا بتـثبيت عادة تسمية البطاركة الموارنة بِ «بطاركة أنطاكية» إلا في القرن الثامن عشر[25].

ناقشنا سابقًا قصة يوحنا مارون كما رواها القلاعي وتوسع فيها البطريرك إسطفان الدويهي إلا أن الدويهي لا يسهب في شرح سيرة يوحنا مارون بعد عودته من روما إلى أنطاكية؛ بل يروي فقط أن البابا رسم مارون في روما بطريركًا وأنه أنعم عليه ببردة الأسقفية محذرًا إياه من الملكيين واليعاقبة والأقباط. كما أمر البابا حسب هذه الرواية يوحنا مارون بأن يهتم بمشورته، ومن ثم سيكون جبل لبنان تحت ولايته. وينتهي القلاعي إلى القول: إن «المنتخب» يوحنا مارون توفي في كفرحي[26]. أما بقية القصة فقد تركت لمخيلة الدويهي الخصبة الذي زاد في تنميقها. وسوف نرى عما قريب أن مارون قد تلبّسه شيطان، وأنه رُجم بالحجارة في كفرحي.

إذا عدنا إلى الدويهي نجده يقول: إن يوحنا مارون عاد إلى أنطاكية بعد أن أقسم الولاء لكنيسة روما. وبدأ بتعليم «الإيمان الصحيح» وبهداية أولئك الذين ضلوا عن هذا الإيمان. إن ما يعنيه الدويهي «بالإيمان الصحيح» هو الإيمان بطبيعتين ومشيئتين في المسيح كما عرفه مجمع خلقيدونية، وكما تمسكت به كنيسة روما. بعبارة أخرى، إن ما ينوي الدويهي قوله هو أن يوحنا مارون لم يكن «هرطوقيًا» مونوثيليًا يلتزم عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح، وهي العقيدة التي أدانتها كنيسة روما. ويستطرد الدويهي قائلاً: «إنه عندما وصلت الأنباء إلى القسطنطينية بأن يوحنا مارون كان يبشر بالإيمان الصحيح»، حرَّض الأساقفة المونوثيليون في تلك المدينة الإمبراطور يوسطنيان الثاني راينوتميتوس (الأشرم)، لإجبار البابا سرجيوس ويوحنا مارون على اعتناق عقيدة المونوثيليين وقوانينهم. بعبـارة أخرى حاولوا إجبارهما على قبول

«الهرطقة» المونوثيلية[27]. وعندما رفض البابا ويوحنا مارون الإذعان «للهرطقة» المونوثيلية والقوانين المونوثيلية، أو التخلي عن عقيدة المشيئتين في المسيح، هددهما الإمبراطور بإرسالهما إلى المنفى. إلا أن البابا ويوحنا مارون بقيا صامدين كالصوَّان في مقاومة الإمبراطور ما حدا بالإمبراطور إلى إرسال قائدي جيشه زكريا ولاون لإحضار البابا ويوحنا مارون مقيدين بالأصفاد[28]. ولما علم يوحنا مارون بأن حياته أصبحت في خطر هرب إلى دير مارون على نهر العاصي قرب أفاميا، وهناك كتب مقالة حول الإيمان أرسلها إلى شعب لبنان. وفي الوقت نفسه أرسل الإمبراطور قائديه إلى لبنان للقبض على يوحنا مارون والمجيء به إلى العاصمة مقيدًا بالسلاسل. تردد أحد هذين القائدين وهو لاون بالقيام بذلك معتذرًا وموضحًا أن اللبنانيين كانوا يحترمون يوحنا مارون احترامًا جمًّا وأنهم لن يسمحوا له أبدًا بأسره. وعندئذ ثار غضب الإمبراطور فألقى بلاون في السجن، ثم أرسل قائدين آخرين، هما موريس وموريسيان، للقبض على يوحنا مارون. ولكي يهدئ روع اللبنانيين، نشر الإمبراطور شائعة بأن غرضه من إرسال الجيش إلى سورية لم يكن القبض على يوحنا مارون بل لقتال العرب. إلا أن خدعة الإمبراطور لم تـنطل على يوحنا مارون فطلب من ابن أخيه إبراهيم تزويده برجال شجعان للدفاع عنه. وفي وقت قصير تمكن إبراهيم من تعبئة اثني عشر ألفًا من الرجال المسلحين، ونقل يوحنا مارون من أنطاكية إلى سمار جبيل في لبنان»[29].

وفي صيف عام (694 م) وصل موريس وموريسيان إلى سورية وهاجما دير مارون فقتلا خمسمئة من رهبانه وهدما مبنى الدير. ثم هاجما أماكن أخرى كقنسرين ومدن الثغور عاملين بها هدمًا وسلبًا؛ كما أعملا السيف في أتباع البطريرك يوحنا مارون. وعندما زحف الجيش البيزنطي إلى لبنان أرسلت أنباءُ تحركه موجة ذعر بين الناس[30]. وفي هذه الآونة تمكن القائد لاون من الهرب من السجن، وقبض على الإمبراطور يوسطنيان راينوتميتوس، فجدع أنفه

وأعلن نفسه إمبراطورًا. وكان أول عمل قام به الإمبراطور الجديد هو السماح ليوحنا مارون وحاكم لبنان سمعان بالقيام بهجوم مضاد للجيش البيزنطي في موضع يُدعى أميون، حيث قتلوا العديد من المحاربين وتعقبوا الباقين[31]. أما فيما يتعلق بمعركة أميون ومواجهة اللبنانيين للجيش البيزنطي يستشهد الدويهي بالكتاب الذي يسميه ‹عقيدة اليعاقبة› كما يلي:

> عندما وصل الملكيون، أي البيزنطيون، إلى قرية أميون، فصل مُوَيرين (وهو تصغير لاسم مارون، واستعمل هنا بمعنى تحقيري) وابن أخيه بريهم (وهو تصغير لإبراهيم، واستعمل هنا بمعنى تحقيري) نفسيهما عن الملكيين وذهبا إلى سمار جبيل لحماية أهلها من الجزية التي فرضها الملكيون على أولئك الذين رفضوا قبول إيمانهم. ثم تبع مارون كل السريان وأهالي جبال كسروان ولبنان. حصل هذا في زمن سويريوس بطريرك أنطاكية وسائر المشرق[32].

يعلق الدويهي على هذه الحادثة بأن الانفصال بين الملكيين والموارنة أصبح، بسبب هذا الهجوم على يوحنا مارون والحرب الدائرة بين اللبنانيين والبيزنطيين والتي وصلت إلى الذروة في معركة أميون، انفصالاً نهائيًا. موجز القول، كما يقول الدويهي أن أولئك الذين حاربوا البيزنطيين واعترفوا بمشيئة واحدة في المسيح سمّوا ملكيين، أي أنصارًا للإمبراطور يوسطنيان الثاني راينوتميتوس، الذي تمسك بهذه العقيدة ذاتها في المشيئة الواحدة (المونوثيلية). أما أولئك الذين بقوا صامدين في الإيمان الذي تمسك به يوحنا مارون، أي المشيئتين في المسيح، وكانوا مطيعين له فقد دعوا بالموارنة[33]. يبدو أن الدويهي يغفل حقيقة أن معركة أميون حصلت وفقًا لـ‹عقيدة اليعاقبة› كما يزعم، في عهد الإمبراطور يوسطنيان الأول (483-565 م)، لا في عهد يوسطنيان الثاني (669-711 م). فضلاً على ذلك يقول مؤلف ‹عقيدة اليعاقبة›: إن هذا الحدث حصل في عهد سويريوس بطريرك أنطاكية المتوفى سنة (538 م)، قبل أن يهرب سويريوس إلى

مصر في عام (518 م)، ولابد أن هذه المعركة قد حصلت قبل هذا التاريخ. إن القصة برمتها، في الحقيقة، عديمة الأساس التاريخي.

أدرج الدويهي القصة السابقة في الفصل العاشر من كتابه (تاريخ الطائفة المارونية) كما أضاف في الفصل الحادي عشر المزيد من الأحداث إلى روايته. يقول الدويهي: إن البطريرك يوحنا مارون قام، بعد أن هدَّم القائدان موريس وموريسيان دير مارون، ببناء دير آخر إلى الشرق من قرية كفرحي في مقاطعة البترون ونقل جمجمة ناسك القرن الخامس مارون إلى ذلك الموقع[34]. وقد حدد يوحنا مارون أيضًا الخامس من كانون الثاني عيدًا تذكاريًا للناسك السابق لكي يكون اسم «هذا القديس المتميز» معروفًا في جميع أنحاء سورية. يتابع الدويهي قائلاً: «وجد يوحنا مارون أنه من المناسب أن يسمي سكان تلك الأقاليم أنفسهم بالموارنة تكريماً لهذا الرجل (ناسك القرن الخامس مارون)»[35]. ويستمر قائلاً: «إن الجيوش العربية قامت في عام (694 م)، وهو العام الذي تمت فيه الحملة البيزنطية ضد لبنان، بالهجوم على شمال إفريقية. مما حدا بالقائد لاون إلى إرسال جيشه عن طريق البحر لصد العرب إلا أن جيشه هُزم وعاد مخزيًا إلى القسطنطينية. وخوفًا من احتمال أن يقوم الإمبراطور بتقريع لاون وجيشه على هزيمتهم، هاجم الجنود البيزنطيون الإمبراطور وجدعوا أنفه ونصبوا طيباريوس إمبراطورًا بدلاً عنه. كتب طيباريوس إلى سمعان حاكم جبل لبنان طالبًا منه إرسال «الجيش الماروني» لقتال العرب ففعل سمعان ذلك»[36]. والتقى «الجيش الماروني» آنذاك بالجيوش العربية في معركة خسر فيها العرب مئتي ألف رجل. ولما وصلت أنباء هذا النصر إلى طيباريوس سُرَّ جدًا ورفع مقام سمعان وأرسل وردة ملكية رمز محبة إلى البطريرك يوحنا مارون. كما كتب رسالة إلى يوحنا مارون يمتدح فيها قداسته ويطلب منه «إرسال ثلاثة رجال اشتهروا بالاستقامة والولاء لكي يصبحوا حملة مظلة العرش الإمبراطوري». ولما تلقي يوحنا مارون رسالة الإمبراطور اختار

ثلاثة رجال مشهود لهم بالثقة وأرسلهم إلى القسطنطينية. وبمرور الزمن، تزوج هؤلاء الرجال الثلاثة نساء من العائلة الإمبراطورية وأصبح العديد من نسلهم ملوكًا وقادة للشعب الماروني[37]. وأصبح هؤلاء الملوك أقوياء وقاموا بحماية سورية وساحل البحر من غزوات العدو كما اجتاحوا الأرض المقدسة واستولوا على أورشليم وشجعوا المسيحيين على زيارتها، ولهذا السبب وشى بعض المغرضين البيزنطيين بيوحنا مارون عند مطران أورشليم فدمروا بذلك العلاقات الودية بين الرجلين[38].

هذه الحادثة التي يرويها الدويهي هي برمتها من نسج الخيال إذ لا يوجد لها ذكر في أي مرجع تاريخي متوافر. بل نجدها لأول مرة في كتابات الدويهي، الذي لا يورد مصدرًا صحيحًا أو موثوقًا به. لقد ناقش كتّاب قدامى ومعاصرون بشكل وافٍ الحروب التي جرت بين البيزنطيين والعرب بعد أن أصبحت سورية مقاطعةً عربية في القرن السابع. ولكن لم يُعرف أن واحدًا منهم (حتى المؤرخ البيزنطي ثيوفانس) ذكر بأنه كان هناك بطريرك لأنطاكية يُدعى يوحنا مارون أو أن الإمبراطور البيزنطي أرسل جيشًا بقيادة موريس وموريسيان للقبض عليه وإرساله إلى القسطنطينية مقيدًا بالسلاسل. لا يذكر ثيوفانس أن الجيش البيزنطي هدم دير مارون وقتل خمسمئة من رهبانه لأن الموارنة تمسكوا بعقيدة الطبيعتين والمشيئتين في المسيح. كما أنه لا يقول: إنهم كانوا مونوثيليين «هراطقة» يؤمنون بمشيئة واحدة في المسيح. علاوة على ذلك، لا نجد في التاريخ ذكرًا لمعركة جرت في أميون بين الجيشين البيزنطي و«الماروني». ومما يصعب تصديقه إلى حد كبير أن ثلاثة موارنة تمَّ اختيارهم لحمل مظلة الإمبراطور، وأنهم تزوجوا نساءً من البلاط الإمبراطوري، وأنجبوا في نهاية الأمر العديد من الملوك والحكام للموارنة كما يدّعي الدويهي. ولدى قراءة رواية الدويهي لهذه الحادثة بإمعان يبدو بجلاء أنه قد خلط بين المردة والموارنة دون تمييز. ومع أن الحادثة التي يرويها لا أساس لها من الصحة

التاريخية، إلا أن علينا إلا ندعها تمر من دون تمعن، لسببٍ بسيط وهو أن المؤرخ المعاصر فيليب حتي قبلها دون أن يشك بصحتها[39].

إن ادعاء الدويهي بأن الإمبراطور يوسطنيان الثاني، الأشرم، استشاط غضبًا من الموارنة فأرسل جيشًا هدم دير مارون هو ادعاء لا يستند إلى أساس تاريخي. فالمعروف أن دير مارون مازال موجودًا في القرن التاسع. وهنا نعود مرة أخرى إلى شهادة التلمحري، الذي توفي عام (845 م)، فهو يقول: إن الموارنة كانوا حتى زمنه ينصبون بطريركًا من ديرهم[40]. ويروي المؤرخ العربي أبو الحسن المسعودي، الذي توفي عام (956 م)، أن دير مارون صار أطلالًا بسبب الغزوات المتعاقبة التي قام بها العرب البدو وبسبب طغيان السلطان[41]. كما نعلم أيضًا من التلمحري أن الجيش البيزنطي توغل عام (695 م) في سورية حتى وصل إلى أنطاكية فصدّ العرب وقتلوا معظم جنوده أما الباقون فقد ركنوا إلى الفرار[42]. هذا ما يدل على أن الجيش البيزنطي وصل أنطاكية ليقاتل العرب، لا ليقبض على يوحنا مارون أو يهدم ديره في عام (694 م) كما زعم الدويهي[43]. علاوة على ذلك، لا يوجد دليل على أن الجيش البيزنطي بقيادة المزعومين موريس وموريسيان قد دخل لبنان والتحم بالموارنة في معركة أميون. أما الادعاء أن الموارنة والمردة كانوا نفس الشعب فهو ادعاء يتعذر الدفاع عنه. وإذا رجعنا إلى ثيوفانس نجده يقول: إن الإمبراطور يوسطنيان الثاني راينوتميتوس اغتنم فرصة المشاكل التي كان يعانيها الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان فنقض معاهدة الصلح التي عقدها والده قسطنطين الرابع بوغوناتس (ذو اللحية) قبل وفاته عام (685 م) مع الخليفة عبد الملك. وفي عام (689 م) نجح عبد الملك في عقد معاهدة صلح مدتها عشر سنوات مع يوسطنيان الثاني، الأشرم، أوجبت أن يدفع المزيد من الجزية والأكثر من ذلك اشترط عبد الملك في هذه المعاهدة أن يخرج الإمبراطور البيزنطي المردة الذين كانوا يضايقون العرب من لبنان. ووافق الإمبراطور على هذا الشرط وأمر

المردة بالخروج من لبنان وأسكنهم في إرمينيا وتراقية وقبرص. وبهذه العملية ارتكب الإمبراطور هفوة كبيرة، لأنه كما يقول المؤرخ ثيوفانس هدم «بيديه هذا السور النحاسي المنيع الذي فصل الحدود البيزنطية مع المسلمين»[44]. والمراد قوله إن كان المردة الذين تمَّ إجلاؤهم من لبنان هم الموارنة أنفسهم فمن هم الذين حاربهم الجيش البيزنطي في معركة أميون؟. وكيف يمكننا أن نصدق أن الإمبراطور البيزنطي عبّأ جيشًا بأكمله تحت قيادة قائدين للقبض على رجل واحد، يوحنا مارون، والمجيء به إلى القسطنطينية مقيدًا بالسلاسل؟. لابد من الإشارة هنا أن لبنان كان في ذلك الحين تحت حكم العرب، لا الحكم البيزنطي، وإن كان البيزنطيون قد خاضوا حربًا ما فقد كانت حربًا مع العرب لا مع اللبنانيين. من الواضح أن الدويهي قد خلط بين البطريرك يوحنا مارون، ويوحنا قائد المردة الذي يحمل نفس الاسم، كما خلط بين سمعان ابن أخ الأخير وسمعان ابن أخ يوحنا مارون، فجعل من سمعان هذا حاكمًا للبنان[45].

من الممكن أن نستنتج من الرواية السابقة أن يوحنا مارون أصبح بطريركًا بمباركة كنيسة روما، وأن الكنيسة المارونية لم تكن كنيسة مونوثيلية هرطوقية، بل كنيسة كاثوليكية وأرثوذكسية على غرار كنيسة روما، وبأن الإمبراطور البيزنطي يوسطنيان الثاني كان عازمًا على معاقبة يوحنا مارون وتلامذته لأنهم تمسكوا بإيمان كنيسة روما. والحقيقة هي أن هذه الأمور لم تكن كذلك. ففي مجمع ترولّان الثاني، والذي يعرف اعتباطًا بالمجمع الخامس-السادس المنعقد عام (692 م)، صادق الإمبراطور يوسطنيان الثاني راينوتميتوس فيه رسميًا على إدانة المونوثيلية[46]. ولم يكن غرض المجمع الرئيسي هو ابتداع عقيدة جديدة أو شرحها؛ فقد كان المجمع السادس قد ثبَّت عقيدة المشيئتين في المسيح. أما مجمع ترولّان الثاني فقد صدّق فقط على بعض المبادئ أملاً في استرجاع بعض النظام إلى الحياة المسيحية والتي اعتقد ذلك المجمع أنها أصبحت خارجة عن القانون[47]. بعبارة أخرى، كان الإمبراطور يوسطنيان الثاني، إذا صدقنا

الدويهي، على إيمان يوحنا مارون نفسه ولذلك لم تكن هناك حاجة للجدل معه حول هذه النقطة. إضافة إلى ذلك، إذا كان الاختلاف في الإيمان هو العامل الوحيد الذي أثار الإمبراطور لمطاردة يوحنا مارون ومعاقبته ومحاربة أعوانه فسيبدو بأن الموارنة قد تمسكوا بإيمان مغاير لإيمان الإمبراطور (في هذه الحالة المونوثيلية) وبأن الإمبراطور لا شك قد عدّهم هراطقة يتحتم إرجاعهم إلى «الإيمان الصحيح» عن طريق الحرب إذا دعت الضرورة[48].

وبالإشارة مرة أخرى إلى الحدث الذي يرويه الدويهي عن الحرب المزعومة بين الجيش البيزنطي والموارنة، نجده يستشهد ب ‹عقيدة اليعاقبة›. فهو يستقي في الحقيقة اسم المعركة التي يُدعى بأنها معركةَ أميون من هذا الكتاب. وبالرجوع إلى هذا الكتاب نجد أنه عندما وصل البيزنطيون (الملكيون) إلى قرية أميون غادرها يوحنا مارون وابن أخيه متوجهين إلى سمار جبيل لحماية أهاليها من دفع الجزية التي فرضها الملكيون على من رفض الإذعان لإيمانهم[49]. وهذا ما عدّه الدويهي بداية الانفصال بين الملكيين والموارنة. إن ما يعنيه الدويهي في هذا السياق هو أن الذين قبلوا إيمان البيزنطيين (مشيئة واحدة في المسيح) كانوا يدعون بالملكيين والذين اعترفوا بإيمان يوحنا مارون (مشيئتين في المسيح كما يزعم) كانوا يدعون بالموارنة[50]. بعبارة أخرى، يرمي الدويهي إلى القول أن الموارنة أصبحوا طائفة منفصلة بعد المعركة المسماة بمعركة أميون عام (694 م) ولكن الحقيقة هي كما أوضحنا سابقًا أن الموارنة ظهروا لأول مرة كيانًا منفصلاً في منتصف القرن الثامن. ومع ذلك، فإن ادعاء الدويهي يثير سؤالين وهما: هل ظهر مصطلح (ملكي) في وقت متأخر أي عام (694 م)، وما مدى الصحة التاريخية لكتاب ‹عقيدة اليعاقبة›؟.

ستتم مناقشة أصل كلمة (ملكي) وصلتها بالموارنة فيما بعد. أما بالنسبة إلى صحة كتاب ‹عقيدة اليعاقبة› مرجعًا تاريخيًا، فقد تمت مناقشة ذلك في الفصل (15). ولكن تقتضي هنا إيراد ملاحظات أخرى حول الكتاب. فالكتاب

بجملته بحثٌ مستفيض من القرن الخامس عشر كتبه رجل عالم لعله الكاتب السرياني الأرثوذكسي موسى بن عطشة الذي عاش في لبنان. وكانت غاية المؤلف أن يبرهن للموارنة أن إيمان الكنيسة السريانية الأرثوذكسية، أي الإيمان ب (طبيعة متجسدة واحدة للوغوس الإلهي)، هو الإيمان الصحيح. ولأجل الدَفاع عن هذا الإيمان، حاول المؤلف أن يظهر أصل الطوائف المسيحية المختلفة في زمانه، من ضمنهم الموارنة، الذين اعتبرهم مونوثيليون أي من أصحاب المشيئة الواحدة في المسيح. ويبيّن المؤلف في نقاشه بأن يوحنا مارون وابن أخيه غادرا سمار جبيل لحماية أهاليها من الجزية التي فرضها الملكيون (البيزنطيون) على الذين رفضوا عقيدتهم في المشيئة الواحدة في المسيح. وبما أن المؤلف لا يكشف عن مرجعه، وبما أننا لا نعثر على إشارة إلى هذه الحادثة المعينة في أي مصدر آخر، فإننا نميل إلى الاعتقاد بأن قول المؤلف هذا هو محض اختلاق. ومما يجعل قول المؤلف عرضة للمزيد من الشك هو أن لبنان في عام (694 م)، عندما جرى ما يُسمى بمعركة أميون لم يكن تحت الحكم البيزنطي بل تحت الحكم الأموي. وملخص القول هو أنه لا يمكن اعتبار كتاب ‹عقيدة اليعاقبة› مصدرًا تاريخيًا موثوقًا به وخاصة المعلومات التي أوردها عن يوحنا مارون[51].

هناك مصدر آخر يضم حدثًا مماثلاً عن هوية يوحنا مارون، وهو البحث المعنون ‹حول شهادات آبائنا الأوائل قبل انقسام الإيمان› والموجود في المخطوط العربي (74) في مكتبة الفاتيكان.

مؤلف هذا البحث هو بغير شك سرياني أرثوذكسي تقي جدًا ومناهض لمجمع خلقيدونية وللإمبراطور يوسطنيان الأول الذي تمسك بإيمان هذا المجمع. يسهب الكتاب في الحديث عن حياة يعقوب البرادعي ونشاطه في سورية ومصر ورسامته الألوف من الكهنة ومن جملتهم بطريركًا لتقوية الكنائس السريانية المناوئة لمجمع خلقيدونية في سورية ومصر، والتي كان

اضطهاد الإمبراطور الخلقيدوني يوسطين الأول قد أضعفها للغاية. يقول المؤلف: إن يوسطنيان الأول «الشرير» عندما سمع بظهور طائفة اليعاقبة زحف على رأس جيش إلى البلاد التي كان قد انتشر فيها اسم يعقوب (ويقصد به يعقوب البرادعي) آمرًا رجاله بقتل تلامذة يعقوب وإبادتهم دون رحمة. وعندما وصل الإمبراطور إلى مدينة آمد لنهبها، وجد فيها ناسكًا متوحدًا اسمه مارون. وفي الحين تلبس الشيطان مارون هذا وحرّضه على مقابلة الإمبراطور وإخباره كذبًا بأنه كان من قنسرين وبأن سكان الساحل، وكذلك حاكم مدينة أنطاكية قد أرسلوه لاسترحام الإمبراطور لكي يمنحهم الأمان. وفي مقابل ذلك فإنه سيمنع اسم يعقوب البرادعي من اجتياز المنطقة الساحلية والوصول إلى أنطاكية. وافق الإمبراطور على ذلك وأعطى مارون راية كتب عليها ما يلي: «كل ما يأمركم هذا الأبُ بفعلِه فافعلوه»[52]. وحمل مارون الراية إلى أنطاكية وأخبر حاكم تلك المدينة بأنه كان يحمل أخبارًا سارة وهي أنه قد فاتحَ الإمبراطور يوسطنيان الأول وأخبره بأن الحاكم كان مخلصًا له ولإيمان مجمع خلقيدونية. كما أخبر الحاكم أيضًا كيف أعطاه الإمبراطور هذه الراية علامة للأمان له ولشعب أنطاكية. إلا أن مارون كان عاجزًا عن تغيير صيغة الإيمان، وهي طبيعة واحدة متجسدة للوغوس الإلهي التي كان يعقوب البرادعي يبشر بها، فلجأ إلى الحيلة قائلاً: «سوف أرسم إشارة الصليب بأصبعين واعترف بطبيعتين ومشيئة واحدة في المسيح بعد اتحادهما»[53]. ولما سمع الحاكم هذا القول وضع تاجًا على رأس مارون وأخذه إلى المدن الساحلية. وعندئذ كتب مارون إلى يوسطنيان بأن شعب المدن الساحلية قد قبل صيغة إيمان خلقيدونية. ولكن عندما اكتشف يوسطنيان الأول بعدئذ بأن مارون قد كذب عليه، طرده كما طرد تلامذته وأمر برجمه بالحجارة قرب قرية في منطقة سمار جبيل في لبنان، حيث ترقد رفاته حتى هذا اليوم. ولهذا السبب تُدعى هذه القرية كفرحي، أي موضع الحي. ومنذ ذلك الحين، رفض الملكيون

و«اليعاقبة» معًا قبول الموارنة. كما أن الموارنة ظلوا حتى القرن السادس عشر يرسمون إشارة الصليب كالملكيين بأصبعين، ويرسمون نفس إشارة الصليب «كاليعاقبة» بأصبع واحدة عند تلاوة الصلوات الابتهالية اليومية «البوعوثو» بالسريانية. ولذلك فهم يعتقدون أيضًا بقوة واحدة، وقدرة واحدة، وإله واحد حق مع أنهم يقرون بطبيعتين ومشيئة واحدة في المسيح. أما الأب «اليعقوبي» الوحيد الذي أدان هؤلاء الموارنة فهو كيواركي (جورج) مفريان «جاثليق» تكريت[54].

نستدل من هذه الحادثة أنه من غير الممكن لمارون هذا أن يكون ناسك القرن الخامس الذي يحمل الاسم نفسه، بل كان يوحنا مارون الذي يجعله المؤلف خطأً معاصرًا للإمبراطور يوسطنيان الأول. كان يوحنا مارون هذا وتلامذته مونوثيليين يعترفون بمشيئة واحدة في المسيح. ولابد أن اعتناقهم المونوثيلية حصل في القرن السابع عندما كان يوحنا مارون، على ما يزعم، ما يزال راهبًا، لا في القرن السادس. ومما يزيد القضية تعقيدًا هو أن المؤلف لا يورد المرجع الذي اعتمد عليه فيما يتعلق باللقاء بين مارون والإمبراطور. مما يجعلنا نخلص إلى النتيجة بأن الحادثة كلها من نسج الخيال، إلا أن مؤلف ‹عقيدة اليعاقبة› على صواب في القول: إن الموارنة، لكي يميزوا أنفسهم عن «اليعاقبة»، بدؤوا برسم إشارة الصليب بأصبعين كالملكيين، بينما كان «اليعاقبة» يرسمون إشارة الصليب بأصبع واحدة فقط. كما أنه على صواب في القول إن مارون وتلامذته، على خلاف الملكيين، الذين كانوا يعترفون بطبيعتين ومشيئتين في المسيح، كانوا في الوقت نفسه يقرون بطبيعتين ومشيئة واحدة في المسيح الأمر الذي يتفق مع ما جاء في زجلية القلاعي بأن الموارنة كانوا يرسمون إشارة الصليب بإصبعين[55].

مما يُثير الاهتمام أيضًا في هذه الحادثة هو أن المؤلف يجعل قرية كفرحي المكان الذي رُجم فيه مارون ودُفن؛ لكننا رأينا الموارنة يدعون أن يوحنا مارون

انتقل، بعد أن طارده الجيش البيزنطي، إلى كفرحي حيث بنى ديرًا آخر باسم دير مارون الذي نقل إليه جمجمة ناسك القرن الخامس مارون[56]. وفي هذا الصدد يقول البطريرك الدويهي أن يوحنا مارون، بعد أن قضى حياة نشيطة جدًا وتقية توفي ودُفن في دير القديس مارون إلى الشرق من قرية كفرحي[57].
إلا أن الكنيسة المارونية لم تبدأ بإحياء ذكراه حتى عام (1624 م). يقول الدويهي: إن كتاب الصلوات السرياني على مدار الأسبوع (الاشحيم) قد تُرجم في هذا العام من السريانية إلى اللاتينية بأمر من البابا. وبعد أن قام العلماء بدراسة الكتاب بشكل وافٍ قرروا أنه لابد من إحياء ذكرى هذا القديس العظيم (يقصدون يوحنا مارون) في (9) شباط من كل عام[58]. وهنا يورد الدويهي النص السرياني للنشيد الذي يُرنم في الكنيسة السريانية الأرثوذكسية في بداية كل عام لإحياء ذكرى آباء الكنيسة الذين أسسوا الإيمان الأرثوذكسي. ويضم النشيد قائمة بأسماء هؤلاء الآباء، ومنهم الذين رفضوا مجمع خلقيدونية وأدانوه مثل، ديوسقورس الإسكندري وسويريوس الأنطاكي. والغريب جدًا هو أن أسماء هؤلاء الآباء حذفت من النسخة التي استتشهد بها الدويهي واستبدل عوضها اسم مارون[59]. إن الدويهي لا يذكر تاريخ وفاة يوحنا مارون، لكن السمعاني يحدد وفاته في التاسع من شباط عام (707 م)، مع أنه يخفق في البرهان على صحة ذلك[60]. وإذا عدنا إلى الدويهي نجده يقول: إن كبار الكهنة ورؤساء الأديرة اجتمعوا بعد وفاة يوحنا مارون بتسعة أيام وانتخبوا قورش، ابن أخيه «بطريركًا لأنطاكية»[61] وأبلغوا البابا في روما بالانتخاب فأرسل البابا إلى البطريرك الجديد بردة الأسقفية مع رسالة تثبته في منصبه. ويختتم الدويهي بالقول: إنه منذ ذلك الحين «بدأ البطاركة بارتداء تاج الأسقفية والخاتم حسب عادة كنيسة روما العظمى»[62]. وهنا نجد العلامة السمعاني يخالف الدويهي بقوله: إن إرميا العمشيتي كان أول بطريرك ماروني قد تلقى تاجًا وخاتمًا من البابا عام (1216 م)[63]. والظاهر أن الدويهي، كما

فعل القلاعي سابقًا، خلط ما بين يوحنا مارون وهذا البطريرك الماروني من القرن الثالث عشر. أما بالنسبة لإحياء ذكرى مارون فسوف نرى بعدئذ أن تحديد تاريخ إحياء ذكرى يوحنا مارون لم يبدأ حتى التئام المجمعُ اللبناني بعدئذ عام (1736 م).



17) مؤلفات يوحنا مارون

يعزو البعض تأليف عدد من الكتب إلى يوحنا مارون، ومنها، كتاب (شرح الإيمان) الذي يحتل مكانة بارزة بين هذه الكتب التي يضمها مخطوط الفاتيكان (146) السرياني، والذي تمّ نسخه عام (1392 م). أما البطريرك الدويهي فإنه يعزو ما لا يقل عن عشرة كتب ورسائل إلى يوحنا مارون. كما يعزو إبراهيم الحاقلاني إليه كتابين: أحدهما تـفسير خدمة القداس والآخر فصلاً في الكهنوت[1]. أما السمعاني فيقر بأن يوحنا مارون ألّف مصنفين فقط هما (شرح الإيمان) و(ليتورجية) (أي خدمة القداس). إلا أنه ينكر أن يكون مارون هو مؤلف الكتابين اللذين ينسبهما الحاقلاني إليه. وحجة السمعاني هي أن مؤلف تفسير الليتورجية أو خدمة القداس هو ديونيسيوس ابن الصليبي المتوفى سنة (1172 م) وبأن الفصل في الكهنوت كتبه يوحنا، أسقف دارا المتوفى سنة (860 م)، وكلاهما من آباء الكنيسة السريانية الأرثوذكسية[2]. ومع ذلك، يصر المطران الماروني يوسف الدبس على أن مؤلف هذه الكتب لم يكن سوى يوحنا مارون[3].

يؤكد بعض الموارنة أن يوحنا مارون ألَّف ليتورجية. وكما يقول السمعاني فإن نسخة من هذه الليتورجية موجودة في المجلد الخامس من الكتب التي جمعها إبراهيم الحاقلاني في مكتبة الفاتيكان[4]. تمَّ نسخ هذا المخطوط السرياني في قبرص عام (1846 م) الموافق (1535) من التقويم اليوناني. يبدأ المخطوط على هذا النحو: «أمامك يا ملك الملوك ورب الأرباب»[5]. لكن المستشرق الفرنسي أوسابيوس رينودوت (1640-1720 م)، وهو أول أوروبي قام بنشر مجموعة من الليتورجيات الشرقية لم يجد ثمة ليتورجية ألَّفها يوحنا مارون لكي يودعها هذه المجموعة[6]. علاوة على ذلك، يشير رينودوت بحق إلى أن غالبية الكتّاب القدامى وأعلام الكنيسة السريانية كانوا «يعاقبة» لا موارنة[7]. بعبارة أخرى، يؤكد رينودوت أن الكتب التي يدعى بأن الموارنة كتبوها قد دبجتها في الحقيقة أقلام مؤلفين «يعاقبة». لم يكن السمعاني على ما يبدو راضيًا عن الأسباب التي أوردها رينودوت لعدم إدراجه ليتورجية يوحنا مارون في مجموعته، خاصة عن قوله: إنه لم يجدها في أية مجموعة لليتورجيات. فهو ينتقد رينودوت قائلاً: «كأن رينودت قد بحث في سائر المكتبات وحقق كل المخطوطات التي تضمها، أو كما لو أنه لم يترك مخطوطًا في الشرق لم يقرأه كي يؤكد بأنه لم يجد ليتورجية وضعها يوحنا مارون»[8]. إن نقد السمعاني حدا ببعض الكتّاب إلى القول: إن السمعاني كان يحسد رينودوت، وكان يضمر كراهية عميقة له، مع أن السمعاني كان مضطرًا في الغالب على امتداح تبحره في العلم[9].

هناك دليل على أن هذه الليتورجية لا تخص يوحنا مارون، بل إنها ظهرت لأول مرة للوجود عام (1535 م) في قبرص بعد زمن يوحنا مارون بثمانمئة عام تقريبًا. وليس هناك ذكر لهذه الليتورجية في هذه الفترة أو أن أحد الباحثين قد أشار إليها. وشهادة على ذلك فإن الأسقف الماروني أثناسيوس سفر الذي قام بنسخ المخطوط في روما عام (1677 م) كتب أن أحد الموارنة وهو ياديس

يامين (ابن سليم) من قرية حقيل كان قد نسخ هذه الليتورجية قبل مئة وخمسين عامًا عندما كان مقيمًا في قبرص. من الواضح إذن أن نسخة سفر قد تمت في وقت متأخر عن تلك التي عثر عليها في قبرص عام (1535 م)[10]. والمراد قوله هو عدم وجود دليل على أن هذه الليتورجية كانت معروفة لدى الموارنة قبل القرن السادس عشر، وهذا ما يقودنا إلى الاعتقاد أنه من غير الممكن أن تكون قد كُتبت من قِبَل مؤسس الكنيسة المارونية. ومن الغرابة بمكان أنها لم تظهر لأول مرة في لبنان، موطن الموارنة، بل في قبرص. يمكننا إذن أن نستنتج أن هذه الليتورجية قد نسخت عن «ليتورجية الرسل الاثني عشر» التي استعملتها الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. ومن الغريب كذلك ألا تكون هذه الليتورجية من ضمن مجموعة الليتورجيات التي نشرها الموارنة في روما عام (1594 م)، والتي احتوت على أربع عشرة ليتورجية معظمها يخصُّ الكنيسة السريانية الأرثوذكسية[11]. يمكننا أن نذكر من بين مؤلفي هذه الليتورجيات على سبيل المثال يوحنا بن شوشان، ماروثا التكريتي وديونيسيوس ابن الصليبي. ولا نجد ليتورجية في هذه المجموعة تخص مؤسس الكنيسة المارونية وأول بطريرك لها. ولذلك يرى المطران إقليميس يوسف داود أن الليتورجية قد نحلها ولا شك أحد مواطني قبرص الموارنة في القرن السادس عشر ونسبها إلى يوحنا مارون[12].

قام مؤلف هذا الكتاب شخصيًا بقراءة مجموعة الليتورجيات المارونية التي نشرت في روما في عام (1594 م) فلم يجد فيها ليتورجية وضعها يوحنا مارون[13]. والحقيقة أن هذه الليتورجية ليست وحدها فقط التي تنسب إلى يوحنا مارون، بل ربما كانت معظم الكتب الطقسية المارونية من تأليف آباء الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. ولذا نجد الكاتب الماروني المعاصر الأب ميخائيل الرجي يقرُّ بأنه لايوجد مؤلف واحد نسب حتى الآن طقسًا منفصلاً إلى الموارنة حيث يميزهم عن «اليعاقبة» والسريان الآخرين[14]. ويرى الرجي

أن من الأصح أن تـنسب الليتورجيات المنشورة في روما في عام (1594 م) بالحرى إلى «اليعاقبة» لا إلى الموارنة. إلا أن الرجي يعزو استعمال الموارنة لليتورجيات «اليعاقبة» إلى ما يسميه «نفوذ اليعاقبة» وإلى حداثة عهد الطباعة. فهو يقول:

> بما أن نفوذ «اليعاقبة» كان مايزال قويًا في (لبنان) وبما أن الذين يقومون بالطباعة كانوا مبتدئين في صنعتهم، فإن العديد من الأجزاء الهامة في «الطقس اليعقوبي» إضافة إلى العديد من الليتورجيات وجد طريقه إلى كتب الليتورجيات المارونية حيث أصبح طقسنا الماروني القديم وطقسهم، متشابكين. أدرجت ليتورجياتهم إلى جانب ليتورجيتنا القديمة، المنسوبة إلى الاثني عشر رسولاً، لا بل سبقتها في الحقيقة في الترتيب بطريقة تجعل من الأكثر صحة في رأيي المتواضع أن ينسب كتاب الليتورجيات هذا إلى اليعاقبة لا إلى الموارنة[15].

ما دامت الليتورجيات التي نشرها الموارنة في روما عام (1594 م) كانت للكنيسة السريانية الأرثوذكسية، فلا يمكن للمرء أن يفهم لماذا أشار الرجي إلى ليتورجية الاثني عشر رسولاً على أنها «ليتورجيتنا القديمة». يجد الرجي نفسه أمام معضلة، وهو يحاول التمييز بين ما يدعوه بالليتورجيات «اليعقوبية» والمارونية. إلا أنه يبيّن بوضوح أن كل الكتب الطقسية، بما فيها ليتورجيات عام (1594 م)، التي تضم أسماء آباء «يعاقبة» مثل سويريوس الأنطاكي وبرصوم، وآخرين هي كتب «يعقوبية» وليست مارونية. ولهذا يجب القول: إن هذه الليتورجيات يجب ألا تعدّ مارونية حتى وإن وجدت عند الموارنة، أو أنهم قاموا بطباعتها لاستعمالهم الشخصي[16]. ولكن كيف يمكن للمرء أن يبرر الحقيقة وهي أن مجموعة الليتورجيات المنشورة في روما عام (1594 م) تحمل العنوان (كتاب تقدمة القربان وفقًا للتقليد الماروني)، والذي يدل على أنها كانت مارونية. فبينما نرى الأب ميخائيل الرجي يقدم جوابًا بالفعل، وذلك

بالاعتراف بأن الموارنة عانوا من قلة الكتب الطقسية. كاتبًا مارونيًا آخر، هو جبرائيل الصهيوني المتوفى سنة (1648 م) سبق أن وضع هذه المسألة برمتها بشكل لطيف في رسالته الموجهة إلى العلاّمة نيوسيوسٍ عام (1644 م) فيما يتعلق بما يُدعى بالليتورجيات المارونية. فهو يكتب قائلاً: «يتقاسم الليتورجيات الموجودة الموارنة و«اليعاقبة» لأن الكتب الطقسية للموارنة واليعاقبة هي الكتب نفسها»[17]. المسألة إذن برمتها تتطلب في الحقيقة المزيد من البحث، ولهذا فإن مؤلف هذا الكتاب يحتفظ برأيه بأن الليتورجيات المارونية هي من أصل سرياني أرثوذكسي إلى أن يُعثر على دليل جديد خلاف ذلك.

يعترف المطران يوسف الدبس بأن الكتب الطقسية القديمة للموارنة و«اليعاقبة» كانت سواسية. ويؤكد أن تأليف هذه الكتب تمَّ قبل انقسام كنيسة أنطاكية السريانية إلى جماعتين، جماعة الخلقيدونيين والمناوئين لمجمع خلقيدونية. والحقيقة هي أنه لم تكن هناك كنيسة مارونية أو جماعة مارونية معترف بها في أواسط القرن الخامس عندما انقسمت كنيسة أنطاكية السريانية بعد مجمع خلقيدونية. إضافة إلى ذلك، إن ما يقوله المطران الدبس يقودنا إلى الاعتقاد بأن الليتورجيات التي استعملتها كنيسة أنطاكية السريانية كانت واحدة، بغض النظر عن الطوائف المختلفة الخاضعة لسلطتها الكنسية. مهما يكن الأمر، فالحقيقة هي أنه لم تكن للكنيسة المارونية ليتورجية خاصة بها، وإن الليتورجية المنسوبة إلى يوحنا مارون قد انتحلت على الأرجح من ليتورجية ديونيسيوس ابن الصليبي مطران آمد المتوفى سنة (1172 م)[18] وهو أحد آباء الكنيسة السريانية الأرثوذكسية.

هناك كتاب آخر وهو ‹شرح الخدمة الأفخارستية› (أي خدمة القداس)، ينسبه إبراهيم الحاقلاني إلى يوحنا مارون، وهو تفسير لليتورجية المعروفة عمومًا في الكنيسة السريانية بليتورجية القديس يعقوب أخي الرب. توجد نسخة من هذا التفسير في مكتبة الفاتيكان قام بنسخها الحاقلاني نفسه عام

(1660 م)[19]. وقد أفادنا المطران إقليميس داود بأن الحاقلاني نحل هذا التـفسير عن ديونيسيوس ابن الصليبي ونسبه إلى يوحنا مارون[20]. إن داود على صواب لأن ابن الصليبي وهو سرياني أرثوذكسي، يستـشهد بالطبع في تـفسيره لهذه الليتورجية بشهادات آباء كنيسته تأييدًا لعقيدة الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي. هذا ما يبدو بوضوح في تـفسيره لكسر الخبز ومزج الخبز بالخمر اللذين يتحدان بطريقة تفوق الوصف للدلالة على وحدة طبيعتي المسيح. يقول ابن الصليبي: «إنه عمانوئيل واحد، غير قابل للانقسام إلى طبيعتين بعد اتحادهما»[21]. لكن إبراهيم الحاقلاني، وهو خلقيدوني أجرى العديد من التغييرات في هذا التفسير، لكي يوافق إيمان خلقيدونية. ويقول اوسابيوس رينودوت، في هذا الصدد: إن هذا التفسير لليتورجية القديس يعقوب هو من عمل ديونيسيوس ابن الصليبي[22]. يؤيد السمعاني رأي رينودوت ويعد بالتوسع في شرح هذا الموضوع في المجلد الثاني من ‹المكتبة الشرقية›. لكن يظهر أنه أخفق بوعده مكتفيًا بالقول: إن إبراهيم الحاقلاني نسب إلى يوحنا مارون تـفسير الليتورجية الذي يشابه التفسير الذي كتبه ابن الصليبي[23]. هذا ما ضلل المطران يوسف الدبس وجرّه إلى الاعتقاد بأن السمعاني، في المجلد الثاني من عمله المذكور آنفًا، بدل رأيه لأنه أشار إلى أن لابن الصليبي كان له تـفسير لليتورجية غير التفسير الذي نسب إلى يوحنا مارون. ويتكهن الدبس قائلاً: «إنه من المحتمل أن يكون ابن الصليبي قد نحل تـفسير الليتورجية الذي وضعه يوحنا مارون»[24]. إن ما يقوله السـمعاني في الحقيقة هو أن الحاقلاني أدرج قسمًا كبيرًا من تـفسير ابن الصليبي في تـفسير الليتورجية الذي نسبه إلى يوحنا مارون. ولكن سواء أكان الحاقلاني قد نحل تـفسير ابن الصليبي برمته أو قسمًا كبيرًا منه كما يؤكد السمعاني، فالحقيقة تبقى أن السمعاني لا يصادق على عزو الحاقلاني لتـفسير الليتورجية هذا إلى يوحنا مارون. بيد أن الدبس يصر، من دون مسوغ، بأن السمعاني قام بالفعل بالمصادقة على ذلك ويستـشهد

بالدليل التالي ليدعم وجهة نظره. فهو يقول: إن الأب الماروني بُطرس مبارك قد استشهد بتـفسير الليتورجية في مقالين كتبهما عن القديس أفرام، وأن السمعاني صادق على نشر هذين المقالين في عام (1740 م)، دون أن يُخطر المؤلف بحقيقة أن التفسير المستشهد به لم يكتبه يوحنا مارون. هذا الدليل الذي يبديه الدبس واهٍ جدًا ويتعذر الدفاع عنه كما أنه لا يثبت بأي حال من الأحوال بأن مؤلف هذا التفسير هو يوحنا مارون[25]. ومن الصعب كذلك التصديق كما قال الدبس أن ابن أخ السمعاني، يوسف لويس السمعاني المتوفى سنة (1872 م)، قد كان نشر هذا التـفسير في مصنفه ‹ مجموعة اللترجيات/ Codex Liturgicus› في روما عام (1752 م) باسم يوحنا مارون، وإن السمعاني الكبير لم يثر أي اعتراض أو تعليق على نشره، ما يعني أنه قَبله عملاً أصليًا من أعمال يوحنا مارون[26]. وبعد تقديم هذه الحجة الواهية، يقول الدبس أخيرًا: إنه كان ينوي «البرهان بشكل حاسم» على أن هذا التـفسير لليتورجية ليوحنا مارون[27]. ولكن كل ما نجح الدبس بالقيام به، لسوء الحظ، هو تكرار آراء يوسف لويس السمعاني التي يتعذر الدفاع عنها.

ويستطرد الدبس قائلاً: «إنه عثر في مكتبة البطريركية المارونية في لبنان على تفسير لليتورجية قام بنسخه في روما عام (1670 م) الأب بطرس مخلوف (أسقف قبرص الماروني)». يدّعي الدبس أنه قابل هذا التفسير مع الأجزاء التي كتبها ابن الصليبي في تفسير الليتورجية والتي نشرها يوسف لويس السمعاني؛ فوجد العديد من نقاط الاختلاف بين النصين. إن تفسير ابن الصليبي، كما يقول الدبس: موجه إلى أغناطيوس مطران أورشليم السرياني؛ إلا أن النص الآخر غفل من التوجيه. كما أن تفسير ابن الصليبي يضم عشرين فصلاً، بينما يتضمن التفسير المنسوب إلى يوحنا مارون خمسين فصلاً. وأخيرًا يقول الدبس إنه وجد العديد من التعابير العقائدية في هذه الليتورجية والتي لا يمكن أن يكون ابن الصليبي قد كتبها لأنها تناقض إيمانه بالطبيعة الواحدة في المسيح[28].

هذه الآراء ليست آراء الدبس، بل هي آراء يوسف لويس السمعاني. يقول هذا السمعاني، متبعًا رينودودت،: إن إسطفان الدويهي أقرَّ بأن هذا التـفسير قد كتبه ابن الصليبي. ويجادل بأن عمه، السمعاني الكبير، يتـفق مع رينودوت والدويهي حول هذه النقطة[29]. إلا أن يوسف لويس السمعاني يبدي ملاحظة بالقول: إنه مع كل الاحترام الواجب لرأي عمه ورأي الدويهي، فإنه مازال يؤمن بأن تـفسير الليتورجية هذا قد كتبه يوحنا مارون. ويضيف قائلاً: «إن قول رينودوت بأن هذا التـفسير لم يكتبه يوحنا مارون، لأنه لم يشر إليه كاتب ما، لا يعدُّ دليلاً كافيًا بأن يوحنا مارون لم يكن مؤلف الليتورجية. ويصرّ يوسف لويس السمعاني بأنه قابل ما بين تـفسيري الليتورجية، الذي كتبه ابن الصليبي والآخر الذي كتبه يوحنا مارون، فوجدهما مختلفين، خاصة أنهما يحتويان على عقائد مخالفة. فعلى سبيل المثال، يؤكد ابن الصليبي أن كنيسته استعملت خبزًا مختمرًا للقربان بينما يقول يوحنا مارون أن كنيسته استعملت خبزًا فطيرًا، وأن ابن الصليبي، على خلاف اعتقاد الكنيسة المارونية، ينسب استحالة الخبز والخمر خلال خدمة القداس الإلهي إلى استدعاء الروح القدس»[30]. ومع اختلاف الليتورجيتين هذا فإن يوسف لويس السمعاني والدبس يصرّان على أن تـفسير الليتورجية هو عمل أصيل ليوحنا مارون، وإنه يختلف عن تـفسير ابن الصليبي وبأن الأخير، الذي عاش في القرن الثاني عشر، قد نحل التـفسير الذي كتبه يوحنا مارون الذي عاش في القرن السابع. من المحال تصديق أن ابن الصليبي نحل تفسيره لليتورجية عن تفسير يوحنا مارون الذي ثبت أنه لم يكتب مثل هذا التفسير.

إن التـفسير المنسوب إلى يوحنا مارون هو التـفسير نفسه الذي كتبه ابن الصليبي، خلا الأقسام التي أحدث فيها إبراهيم الحاقلاني بعض التغييرات ليجعل تفسير يوحنا مارون المزعوم ملائمًا لعقيدة المجمع الخلقيدوني. والحقيقة هي أن العلماء السريان الشرقيين والغربيين قد أقروا على الدوام

أن تـفسير القداس الإلهي الذي هو قيد البحث يعود إلى ديونيسيوس ابن الصليبي. بل لم يذكر أحد من الكتّاب القدامى الذين يمكن الاستـفادة منهم أن يوحنا مارون كتب تـفسيرًا لليتورجية ما. إن رينودوت على صواب بقوله: بأنه لم يعثر على تـفسير ليتورجية ليوحنا مارون. بل يؤكد بأنه لا يوجد بطريرك لأنطاكية باسم يوحنا مارون[31]. إن الادعاء بأن يوحنا مارون كتب هذا التـفسير لليتورجية هو ادعاء حديث العهد نسبيًا وقد أكّده لأول مرة كتّاب موارنة من أمثال إبراهيم الحاقلاني وجبرائيل الصهيوني في القرن السابع عشر مما يدل على أن الموارنة لم يعلموا بتفسير القداس الإلهي الذي وضعه يوحنا مارون قبل ذلك القرن[32]. إن المطران إقليميس يوسف داود على حقّ بقوله: إن إبراهيم الحـاقلاني، في أثناء وجوده في روما قام بتدوين هذه النسخة من تفسير الليتورجية بخط يده ونسبها إلى يوحنا مارون[33]. هناك في الواقع ترجمة عربية لهذا التـفسير وضعها كاتب سرياني من القرن الخامس عشر، هو موسى بن عطشة موجودة في الكتاب الذي يسميه الدويهي وموارنة آخرون (عقيدة اليعاقبة) بالذات، وهو الكتاب الذي يستشهدون به للبرهان على أصالة كنيستهم وجماعتهم[34]. ويكفي نتيجة لهذا البحث أن الأب جيروم لابور برهن بصورة قاطعة على أن تفسير الليتورجية هذا يعود إلى ديونيسيوس ابن الصليبي[35].

يمكننا هنا أن نقدم بعض الأمثلة عن كيفية تلاعب إبراهيم الحاقلاني بتـفسير ابن الصليبي لليتورجية. يقول الحاقلاني عن لسان يوحنا مارون بخصوص حضور المسيح في عنصري القربان، الخبز والخمر معًا ما يلي:

> كما أن يسـوع بدا كإنسان بينما هو في الحقيقة والجوهر الله، كذلك هو الحال مع هذين العنصرين. فهـما يبدوان كخبز وخمر لكنهما في الواقع وفي الجـوهر جسـد مخلصنا ودمه ولكن بصفات الخبز والخمر[36].

أما ابن الصليبي فقال عن الموضوع نفسه ما يلي:

> يسمى الجسد والدم بالسرّين لأنه لا تمكن رؤيتهما، بيد أنهما يظهران كخبز وخمر لكنهما في الحقيقة جسد الله ودمه. وكما تجلى يسوع المسيح كإنسان مع أنه كان الله، كذلك هو الأمر مع هذين العنصرين فهما يظهران كخبز وخمر لكنهما في الحقيقة جسد المسيح ودمه. علاوة على ذلك فإنه وأن كان الروح القدس يحول هذين السرَّين إلى جسد ودم لكنهما جسد الابن ودمه[37].

نجد أن خطأ الحاقلاني الأكثر فداحة، من وجهة نظر عقائدية بحتة، هو الذي ارتكبه في الفصلين الرابع والخامس من تـفسير يوحنا مارون المزعوم لليتورجية حيث أدرج ‹شرح خدمة القداس›، ليعقوب الرهاوي المتوفى سنة (708 م) وهو أحد آباء الكنيسة السريانية. والتي كان السمعاني قد استخلصها من تفسير الليتورجية لابن الصليبي[38]. ربما لا نستطيع أبدًا معرفة الدافع الذي حدا بالحاقلاني إلى إدراج ‹شرح خدمة القداس› ليعقوب الرهاوي في تـفسير الليتورجية، مع أن بعض الكتّاب اتهموه بارتكاب انتحال «الخبث»[39]. من المحتمل أن يكون ما دفع بعض الموارنة إلى انتحال كتب الكنيسة السريانية الأرثوذكسية هو ندرة الكتب الطقسية المارونية. علاوة على ذلك، أن اشتراك الكنيستين المارونية والسريانية الأرثوذكسية بتراث سرياني ولغة سريانية واحدة جعل هذا الانتحال ممكنًا[40].

هناك كتاب آخر يُنسب إلى يوحنا مارون هو ‹في الكهنوت›. يتضمن، كما يقول السمعاني، أربعين فصلاً وهو مدرج برقم (64) في قائمة الكتب التي جمعها الحاقلاني[41]. وقد نقل الحاقلاني نفسه هذا الكتاب إلا أنه لم يعطِ معلومات حول المخطوط الذي استقاه منه. يستـنتج السمعاني بعد دراسة النسخة التي نقلها الحاقلاني أن الكتاب لم يكتبه يوحنا مارون بل العالم السرياني يوحنا أسقف دارا المتوفى سنة (860 م)[42]. يفيدنا السمعاني بأنه قام بدراسة مستفيضة للمخطوط الأصلي لهذا الكتاب وقابله مع النسخة التي نقلها

الحاقلاني فوجد أن الحاقلاني قد أدخل في نسخته ما لا يقل عن اثنين وثلاثين فصلاً من المخطوط الأصلي، ناسبًا الكتاب برمته إلى يوحنا مارون[43]. لكن عزو يوسف السمعاني هذا الكتاب إلى يوحنا أسقف دارا يدعو إلى التساؤل، فالنسخة التي استعملها السمعاني مختلفة وهو يخمن فقط أنها تعود إلى يوحنا أسقف دارا. هناك نسخة كاملة من هذا الكتاب، تمَّ نسخها عام (1224 م)، موجودة في دير الشرفة في لبنان تحمل اسم موسى بن كيفا المتوفى سنة (904 م) وهو كاتب وأحد آباء الكنيسة السريانية وأسقف بارمَّان[44]. كما أن عنوان الجزء الرابع من كتاب ‹في الكهنوت› هو على النحو التالي (الجزء الرابع من كتاب في الكهنوت، للمبارك موسى بن كيفا). وهناك عناوين مماثلة تظهر في بداية الجزأين الخامس والسادس خاصة الجزء الأخير الذي يحمل العنوان التالي «بحث لمنفعة أبناء الكنيسة المقدسة دبجه القديس سويريوس الذي هو موسى بن كيفا أسقف بارمّان الذي ورد ذكره»[45]. كما أن مخطوط دير الشرفة هذا يضم أيضًا فصولاً أخرى بقلم موسى بن كيفا لم يعرفها السمعاني. من الواضح أن كتاب ‹في الكهنوت› يعود إلى موسى بن كيفا ولا يخص يوحنا أسقف دارا أو يوحنا مارون[46].

أثار إسناد كتاب ‹في الكهنوت› إلى يوحنا أسقف دارا وتحديد هوية المؤلف بأنه موسى بن كيفا، وليس يوحنا مارون استياء المطران الماروني يوسف الدبس الذي أصرَّ، ومن دون دليل، على أن المؤلف هو يوحنا مارون[47]. وكل ما قدّمه الدبس ليثبت ادعائه هو رأي يوسف لويس السمعاني الذي حاول البرهان على أن عمّه السمعاني الكبير كان على خطأ في إنكاره أن يوحنا مارون هو مؤلف هذا الكتاب والذي عزاه إلى يوحنا أسقف دارا، لأن نصه يختلف كليًا عن نص يوحنا مارون[48]. إن يوسف لويس السمعاني على صواب بقوله: إن النصين مختلفان تمامًا. لكنه أخفق كما فعل عمه يوسف السمعاني قبله في معرفة أن كتاب ‹في الكهنوت› لا يخص يوحنا أسقف دارا بل موسى بن كيفا. وأنه من

البديهي أن النصين في كلتا الحالتين مختلفان. وبالنتيجة فإن معارضته لرأي عمه المبنية على فرضية أن كتاب (في الكهنوت) كتبه يوحنا مارون لا يوحنا أسقف دارا لا صحة لها. كما أن ادعاء الدبس أن يوحنا أسقف دارا انتحل مؤلفات يوحنا مارون يفتقر إلى أساس تاريخي[49]. غير أن كتّابًا موارنة آخرين كالأب ميخائيل الرجي أثبتوا أن كتاب (في الكهنوت) لا يخص يوحنا مارون[50]. مما دعا بعض الكتّاب لينحوا باللائمة على الموارنة لتحريف الحقيقة حول أصول كتبهم الطقسية[51].

هناك كتاب آخر يُنسب إلى يوحنا مارون وهو (شرح الإيمان) وصلنا كاملاً بنصه السرياني وترجمته إلى العربية (الكرشونية) وقد أدرج تحت رقم (14) في الكتب التي جمعها الحاقلاني في مكتبة الفاتيكان[52]. هذا المخطوط السرياني مدرج حاليًا برقم (146) في مكتبة الفاتيكان.

يثير كتاب (شرح الإيمان)، بخلاف الكتب الأخرى المنسوبة إلى يوحنا مارون، مشاكل كثيرة؛ إحداها تخصّ تاريخ الكتاب. يعتقد يوسف السمعاني أن هذا المخطوط قد نسخ عام (1392 م)، إلا أن المطران إقليميس يوسف داود يُرجع تاريخه إمّا إلى عام (1422 م) أو (1472 م)، أما الأب الفرنسي ف نو فإنه يرجع تاريخه إلى القرن السابع وهو الزمن الذي عاش فيه يوحنا مارون[53]. ولكي يؤيد رأيه يروي نو أن من بين الشهادات التي أوردها يوحنا مارون في كتابه المزعوم (شرح الإيمان) هي شهادة مستمدة من ترنيمة القديس مار أفرام السرياني المنظومة عن ميلاد ربنا. يدّعي نو بأن القديس أفرام يعترف في هذه الترنيمة بطبيعتين متميزتين، الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية في المسيح. ويستطرد قائلاً: «إنه عثر على رسالة من أحد آباء الكنيسة السريانية وهو يعقوب الرهاوي موجهة إلى أحد الشمامسة واسمه جورج تحتوي على إجابات عن أسئلة طرحها الشماس. وقد دار أحد هذه الأسئلة حول عبارات وردت في ترنيمة القديس أفرام عن ميلاد ربنا»[54]. يدّعي نو أن يعقوب الرهاوي

يقدم في هذه الرسالة، نفس الشهادة المأخوذة من القديس أفرام حول طبيعتي المسيح، وهي الشهادة التي يستشهد بها يوحنا مارون في عمله المزعوم «شرح الإيمان». ويستنتج نو أن اليعاقبة حرفوا هذه الترنيمة الموزونة للقديس أفرام، ما دام يوحنا مارون ويعقوب الرهاوي كانا يعاصرا بعضهما بعضًا، وذلك بحذف الإشارة إلى طبيعتي المسيح من الترنيمة، لأنها تناقض عقيدة اليعاقبة بالطبيعة الواحدة في المسيح، وأن يعقوب الرهاوي يذكر في رسالته الموجهة إلى الشماس جورج طبيعتين في المسيح. ويذهب الأب نو أبعد من ذلك بقوله: إن يوحنا مارون كان قد عاش ولابد قبل قيام هؤلاء اليعاقبة بتحريف هذه الترنيمة الموزونة للقديس أفرام، نظرًا لأنه يستشهد بها بصيغتها الأصلية. بعبارة أخرى يريد نو القول: إن يوحنا مارون استعمل مصادر لم يحرفها «اليعاقبة» ملائمة لإيمانهم بالطبيعة الواحدة في المسيح. وأخيرًا يصل نو إلى نتيجة أن المصادر التي استعملها يوحنا مارون كانت مصادر «كاثوليكية» وأن يوحنا مارون وتلامذته كانوا «كاثوليكيين» (أي خلقيدونيين ومتمسكين بالإيمان الذي حدده مجمع خلقيدونية)[55] وهو رأي يثير الكثير من الإرباك والتشويش.

إن ما يقوله الأب نو، في الجوهر، هو أن يوحنا مارون ويعقوب الرهاوي عاشا في نفس الفترة، وأن كليهما استشهدا بترنيمة القديس أفرام المنظومة حول ميلاد ربنا والتي تتضمن إشارة إلى طبيعتي المسيح، اللاهوت والناسوت، وأن اعتراف القديس أفرام بطبيعتين في المسيح يتطابق مع صيغة الإيمان التي حددها مجمع خلقيدونية. وتقر هذه الصيغة بأن طبيعتي المسيح كانتا متميزتين، وظلتا كذلك حتى بعد اتحادهما في شخص واحد. ويمكننا أن نستخلص أيضًا من رواية الأب نو أن أولئك الذين اعترفوا بطبيعة واحدة في المسيح ورفضوا صيغة الإيمان التي حددها مجمع خلقيدونية (أولئك الذين يدعوهم «باليعاقبة») قد حذفوا عمدًا الإشارة إلى طبيعتي المسيح في ترنيمة

القديس أفرام المنظومة حول ميلاد الرب؛ وقد فعلوا ذلك كي يوضحوا أنه ما من أحد قد أشار، قبل مجمع خلقيدونية في عام (451 م)، بأنه كانت للمسيح طبيعتان متمايزتان. يحاول نو، في مجمل القول، التأكيد على أمرين: أولاً، أن يوحنا مارون كان «كاثوليكيًا» بمعنى أنه خلقيدوني اعترف بالإيمان «الكاثوليكي» بطبيعتين منفصلتين في المسيح، وهو إيمان ينسجم تمامًا مع إيمان مجمع خلقيدونية وكنيسة روما؛ وثانيًا، أن كتاب مارون 'شرح الإيمان'، الذي يضم عقيدة الطبيعتين هذه في المسيح ويرجع في تاريخه إلى زمن مارون في القرن السابع، هو مؤلف أصلي لمارون.

لا توجد بيّنة بأن «اليعاقبة» قد حرفوا ترنيمة القديس أفرام وخاصة الإشارة فيها إلى طبيعتي المسيح لإزالة المادة التي لا تتطابق مع إيمانهم. وهذه قضية تستحق أكثر من رأي منفرد. فإن مجرد القول: إن يوحنا مارون ويعقوب الرهاوي كانا معاصرين، وأنهما استشهدا بالمصدر نفسه في مؤلفاتهما لا يثبت أن كتاب 'شرح الإيمان' يعود إلى القرن السابع. فالحقيقة هي أن آباء الكنيسة الشرقية، بغض النظر عن آرائهم اللاهوتية، قد اعترفوا بمؤلفات يعقوب الرهاوي، وهو علاّمة كبير من علماء الكنيسة السريانية، ومساهماته الفكرية أولوها حق قدرها. كما أنه لا يوجد أي دليل بأن هؤلاء الآباء اعترفوا بمؤلفات يوحنا مارون المزعومة أو أولوها حقّ قدرها. بل كيف أمكن أن يهمل هؤلاء الآباء مؤلفات يوحنا مارون إن لم تكن موجودة؟. في الحقيقة هناك صمتٌ مطبق حول مؤلفات يوحنا مارون المزعومة منذ نهاية القرن السابع حتى أواسط القرن السابع عشر عندما قام التلامذة الموارنة في روما لأول مرة بعزو كتب طقسية إلى يوحنا مارون. أضف إلى ذلك أن الكتّاب النقاد الغربيين والمتبحرين في تاريخ الكنيسة لم يذكروا مؤلفات يوحنا مارون أو يُشيروا إليها. وأحد هؤلاء الأعلام هو الباحث الإنغليزي وليم رايت الذي يعدُّ مكانة يعقوب الرهاوي بين مواطنيه كمكانة «جيروم بين الآباء اللاتين». ويصفه بأنه

«رجل عظيم الثقافة وواسع المعرفة» ولكن وليم رايت لم يذكر كلمةً واحدةً عن يوحنا مارون[56]. كما أن الكاهن الفرنسي الأب ج ب شابو لا يظهر فقط، في تحليله النقدي للمصادر السريانية القديمة، الافتقار إلى وجود يوحنا مارون كشخص تاريخي، بل الافتقار أيضًا إلى صحة مؤلفاته المزعومة[57].

من المتعذر الدفاع من وجهة نظر عقائدية بحتة لنتائج آراء الأب نو. فهو يتكهن بأن «اليعاقبة» حذفوا الإشارة إلى الطبيعتين في المسيح من ترنيمة القديس أفرام الموزونة بعد عام (659 م). ثم يستطرد قائلاً: «إن (اليعاقبة) والموارنة تناظروا في ذلك العام حول مسائل دينية بحضور الخليفة معاوية حيث استشهد الرهبان الموارنة خلالها بترنيمة القديس أفرام المنظومة أملاً في أن يقضي اعتراف القديس أفرام بطبيعتين منفصلتين ومتمايزتين في المسيح على إيمان معارضيهم بطبيعة متجسدة واحدة في اللوغوس الإلهي. ولما أدرك (اليعاقبة) أنهم قد خسروا المناظرة عمدوا إلى حذف الإشارة إلى الطبيعتين في المسيح من ترنيمة القديس أفرام هذه، ومازالت عادة هذا الحذف مستمرة حتى اليوم»[58]. يبدو أن الأب نو قد أغفل الحقيقة وهي أن إشارة القديس أفرام إلى (طبيعتي المسيح) لا إلى «الطبيعتين في المسيح» ليست لها دلالة لاهوتية أو عقائدية كتلك التي تضمنتها صيغة عقيدة مجمع خلقيدونية، كما أراد الأب نو أن تكون عليه. فالقديس أفرام عاش في القرن الرابع، قبل أن يصبح النزاع العقائدي حول قضية اتحاد طبيعتي المسيح بمئة عام تقريبًا. نعم إن آباء الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى من الحقبة المسيحية آمنوا بأنه كانت لربهم طبيعتان، إلا أنهم لم يناقشوا أبدًا كيفية اتحاد هاتين الطبيعتين أو نتيجة اتحادهما. فقضية هذا الاتحاد لم تصبح قضية جادة حتى النصف الأول من القرن الخامس عندما أنكر نسطور بطريرك القسطنطينية، أن العذراء مريم ولدت الإله، وبذلك رفض أن يدعوها «Theotokos» (والدة الله)؛ وفضل أن يدعوها «Christotokos» (والدة المسيح) بحجة أنها ولدت إنسانًا أصبح إلهًا فيما

بعد. كما أصبحت قضية اتحاد طبيعتي المسيح جادة أيضًا عندما أنكر أوطاخي، وهو رئيس دير في القسطنطينية، حقيقة جسد المسيح وأدعى أن الطبيعة الإلهية للمسيح قد استوعبت الطبيعة البشرية في التجسد، حيث لم يعد للمسيح نتيجة لذلك سوى طبيعة إلهية واحدة. كانت هذه بداية ما يطلق عليه طلاب علم اللاهوت الجدل «المونوفيزي-الديوفيزي». ومن الواضح أنه لا صلة لإشارة القديس أفرام إلى طبيعتي المسيح بهذا الجدل والذي أهاب بالمتناظرين الموارنة للادعاء أمام الخليفة بأنهم عثروا في كتابات القديس أفرام على فقرة تؤيد «إيمانهم الكاثوليكي» المزعوم (بمعنى الإيمان الخلقيدوني الذي تمسكت به كنيسة روما). ومن الغرابة بمكان أن يرى المطران يوسف الدبس، الذي يورد استشهاد نو برسالة يعقوب الرهاوي إلى الشماس جورج، يعقوب الرهاوي قديسًا، دون أن يدرك أن علاّمة الكنيسة السريانية هذا كان مناوئًا للخلقيدونية ومؤمنًا ثابتًا بعقيدة الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي ومدافعًا عنها، وهي عقيدة يحاول يوحنا مارون دحضها في مؤلفه المزعوم ‹شرح الإيمان›[59]. إن يعقوب الرهاوي كان في نظر الخلقيدونيين «هرطوقيًا» لا قديسًا.

إن المشكلة الرئيس المرتبطة ب ‹شرح الإيمان› هي هوية المؤلف والمضمون. وهما نقطتان لم يبد فيهما العلامةَ السمعاني رأيًا حاسمًا. ففي ‹المكتبة الشرقية 1: 513› يعالج الكتاب كما لو أن يوحنا مارون هو المؤلف، ولكن عند وصفه للمخطوط (146) يقول، في نفس ‹المكتبة الشرقية 1:576›، إن ‹شرح الإيمان› يُعزى إلى مارون، وهذا يعني أن يوحنا مارون ليس بالمؤلف. اما التمهيد لنسخة هذا المخطوط الموجود في عشقوت، لبنان، مخطوط (47) فإنه يُشير بصراحة إلى أن هذا الكتاب منسوب إلى يوحنا مارون[60]. وسوف نرى بعدئذ أن الكتّاب الموارنة، ومن ضمنهم العلامة السمعاني نفسه، اتهموا توما أسقف كفرطاب بالتلاعب ب ‹شرح الإيمان› ليجعله ملائمًا المونوثيلية. وفي الوقت الذي لا يمكننا أن نحدد بالتأكيد الأصل السرياني لكتاب ‹شرح

الإيمان) فإننا نرتئي أن محتوياته تدل على أن مؤلفه كان مونوفيزيًا سريانيًا أرثوذكسيًا مؤمنًا **بطبيعة متجسدة واحدة للوغوس الإلهي**، إلا أنه شايع المونوثيلية ظاهريًا. وخاصة فإن شهادات آباء الكنيسة السريانية الأرثوذكسية التي أوردها المؤلف مرارًا تدل على أنه سرياني أرثوذكسي. أما نبذ المؤلف لنسطور والفصل المكتوب حول التـقديسات الثلاث (المرفق بالمخطوط) فقد نُحلا من مصدر سرياني أرثوذكسي ونُسبا إلى يوحنا مارون[61].

والخلاصة إنه بغض النظر عن هوية المؤلف، فإن الكتاب بأجمعه يؤكد على عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح (المونوثيلية)، مع نزعة قوية نحو عقيدة **الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي** (المونوفيزية).

إن ما يؤيد الاعتقاد بأن هذا الكتاب من أصل «مونوفيزي-مونوثيلي» هو أن المؤلف يهاجم في توطئته النساطرة الذين يفصلون طبيعتي المسيح كما يهاجم الأوطاخيين الذين يخلطون هاتين الطبيعتين إحداهما بالأخرى. وعلى الأخص يهاجم المؤلف مكسيموس، الذي دافع عن عقيدة المشيئتين في المسيح. ولهذا السبب فإنه من غير الممكن أن يكون يوحنا مارون قد كتب هذه التوطئة خاصة وأن الموارنة يدعون بأنه كان مدافعًا عن عقيدة المشيئتين في المسيح؛ وإلا لم يكن ليهاجم مكسيموس الذي اعترف بتلك العقيدة ودافع عنها. من المحتمل أن يكون أحد النساخ قد كتب هذه التوطئة إذ يقول: إن «الطاهر مارون بطريرك أنطاكية في دير مارون»[62] كتب (شرح الإيمان). ويتابع الناسخ شارحًا أسباب كتابة الكتاب، فيقول: إنه عندما أحدث تعليم نسطور، الذي فصل بين طبيعتي المسيح وحطم اتحادهما، وتعليم أوطاخي «السخيف»، الذي خلط هاتين الطبيعتين الواحدة بالأخرى، اضطرابًا في الإيمان المسيحي، قام يوحنا المُكنَّي مارون بإرشاد أولئك الذين جاهروا بإيمانهم بتعليم هذين الرجلين، شارحًا لهم الإيمان الصحيح المستند إلى الشهادات التي يوردها في الكتاب. يردف الناسخ قائلاً: «إن يوحنا مارون فنَّدَ اعتراف مكسيموس بمشيئتين في

المسيح لأتباع تلك الفكرة» ثم كتب كتاب: (شرح الإيمان) ليفند هذه العقائد المضادة[63].

يعتقد المطران إقليميس يوسف داود، أن إبراهيم الحاقلاني تلاعب بالتوطئة المكتوبة في (شرح الإيمان) حيث تعني أن يوحنا مارون كان متمسكًا بعقيدة المشيئتين في المسيح، وأنه يحاول دحض عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح. يؤكد المطران داود أنه قبل إضافة التوطئة إلى المخطوطات في مكتبة الفاتيكان، كان المخطوط السرياني (146) الذي يضم (شرح الإيمان) من ممتلكات إبراهيم الحاقلاني[64] وأن الحاقلاني حرَّف النص السرياني وذلك بمحو الحروف الثلاثة الأولى من اسم «مكسيموس» (Maximus) وإدخال الحروف «أنت» «Ant» بدلاً منها حيث تُقرأ «Anthimos أنتيموس» بدلاً من «مكسيموس». كما كتب على الهامش الأيمن من المخطوط: تذكر بعض النسخ، قورش بدلاً من أنتيموس. ولكي يُظهر أن يوحنا مارون كان مدافعًا عن عقيدة المشيئتين، عمد الحاقلاني كلما ورد تعبير مشيئة واحدة، إلى استبدال «واحدة» ب «اثنتين» حيث تُقرأ «مشيئتين» بدلاً من «مشيئة واحدة». ولكن فات عليه أنه من السهل جدًا اكتشاف محو تعبير مشيئة واحدة[65]. إلا أن الحاقلاني فشل في القيام بنفس التغييرات في الترجمة العربية (الكرشونية) التي تظهر في عمود ثان إلى جانب النص السرياني، إذ أن كلمتي مكسيموس والمشيئتين قد تُركتا سليمتين[66].

إن غرض الحاقلاني واضح. فقد عزم على تبرئة يوحنا مارون من المونوثيلية، التي اعتبرتها كنيسة روما هرطقة وأن يصوره كمدافع عن الإيمان «الصحيح» و«الكاثوليكي». لهذا السبب حرَّف اسم مكسيموس، المدافع عن عقيدة المشيئتين في المسيح، ليصبح أنتيموس جاعلاً إياه مدافعًا عن عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح، ولكن من أنتيموس هذا؟. من المؤكد أنه ليس بطريرك القسطنطينية (535-536 م) من القرن السادس الذي تحالف مع سويريوس بطريرك أنطاكية، الذي دعاه الإمبراطور يوسطنيان الأول إلى العاصمة لمناقشة

وحدة الكنائس وتبني عقيدة الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي لأن المونوثيلية لم تصبح قضية عقائدية إلا بعد مئة عام، ويُقال: إن كرسي القسطنطينية لم يشغله بطريرك مونوثولي سوى بطريرك واحد ولمدة عام واحد فقط وهو عام (635 م)[67]. وهكذا من غير الممكن أن يكون أنتيموس القرن السادس، بطريرك القسطنطينية هو الذي ذكره الحاقلاني. حتى وإن كان هناك بطريرك مونوثيلي على قيد الوجود في زمن يتلاءم مع كتابة الحاقلاني فليس هناك من دليل على أن هذا البطريرك كتب دفاعًا عن المونوثيلية التي أمكن يوحنا مارون أن يدحضها[68].

كتب الحاقلاني في هامشٍ المخطوط عينه اسم قورش للدلالة على أن بعض النسخ تضم هذا الاسم بدلاً من اسم أنتيموس[69]. وهنا يظهر أن نية الحاقلاني كانت مرة أخرى البرهان على أن يوحنا مارون في كتابه (شرح الإيمان) فنّد قورش أيضًا، وهو مونوثيلي. ولكن من كان قورش هذا؟. كان مطران فاسيس، وخصماً للعقيدة المونوثيلية، وقد نصحه الإمبراطور هرقل في عام (626 م) بالاتصال بسرجيوس بطريرك القسطنطينية المونوثيلي، فقام قورش بذلك، وكان سرجيوس قادرًا على هداية قورش إلى المونوثيلية، بل قيل: إن قورش أصبح بعدئذ بطريركًا للإسكندرية[70]. ولكن عند القيام بدراسة دقيقة لهذا الجزء من (شرح الإيمان)، نجد أن استبدال أنتيموس بقورش لا معنى له، إنه أن كانت نية يوحنا مارون الرد على المونوثيليين، لكان عليه أن يوجه تفنيده إلى مكاريوس بطريرك أنطاكية المونوثيلي، لا ضد قورش أو أنتيموس. علاوة على ذلك، ليس هناك من دليل بأنه كان لقورش أتباع أو تلامذة يقومون بترويج عقيدته المونوثيلية إلى المدى الذي يستدعي جهد شخص مثل يوحنا مارون لتفنيدها. لأن المجمع السادس المنعقد عام (680 م) كفانا بإدانته المونوثيلية وليست هناك حاجة لشخص مثـل يوحنا مارون ليدينها[71]. وأما الفترة التي تلت هذا المجمع فقد كان الناس الوحيدون الذين اعترفوا فيها بعقيدة المشيئة

الواحدة في المسيح هم الموارنة والسريان الأرثوذكس، «أصحاب الطبيعة الواحدة» أو «اليعاقبة». وهنا نصل إلى النتيجة أنه لابد أن يوحنا مارون الذي عاش بعد زمن ذلك المجمع بعدة عقود كان مونوثيليًا رفض عقيدة المشيئتين (التي دافع عنها مكسيموس) واعتنق عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح. كما أن البيّنة التاريخية ودراسة نص (شرح الإيمان) تؤيد تحريف هذا الكتاب الذي لم يكن الغرض منه سوى إظهار يوحنا مارون مدافعًا عن عقيدة المشيئتين في المسيح كما تعترف بها كنيسة روما ومن ثم إثبات ادعاء الموارنة بأن كنيستهم كانت متمسكة بالإيمان نفسه (الإيمان الخلقيدوني) الذي اعتنقته كنيسة روما منذ القرن الخامس.

وعلى فرضية أن غاية يوحنا مارون في (شرح الإيمان) كانت فقط لتفنيد الملكيين الذين آمنوا بمشيئتين في المسيح فهو اقتراح عاري عن الصحة بل إن المخطوط (146) نفسه الذي يحتوي على أقدم نسخة معروفة لـ(شرح الإيمان) لا يتضمن أي دليل كهذا. والأكثر من ذلك فإن هذا الكتاب لا يحوي أي تفنيد للعقيدة النسطورية أو ما يُدعى بالعقيدة «المونوفيزية» أو نبذ للمونوثيلية. فكيف كان إذن باستطاعة أي امرئ الجزم بأن يوحنا مارون فنّد مونوثيليين بارزين مثل «أنتيموس» وقورش؟. وهنا يورد المطران أقليمس يوسف داود جوابًا مناسبًا. فهو يقول: إن إبراهيم الحاقلاني، بعد أن حرَّف مقدمة كتاب (شرح الإيمان) وجد أن محو تفنيد يوحنا مارون المزعوم للمونوثيليين أمر جد ممل؛ فاستعمل بدلاً من ذلك طريقة أسهل لتحقيق غرضه. فعمد إلى انتزاع الصفحات (125، 126، 127) التي تضم تفنيدًا للنساطرة وأولئك الذين اعترفوا بمشيئتين في المسيح، واستعاض عنها بصفحات جديدة تتضمن حوارًا مع الملكيين كتبه الشاعر والكاتب السرياني داود بن بولس (750-840 م). ويشدد هذا الحوار على عبارة «يا من صُلبت لأجلنا» في التقديسات الثلاث التي رفضها الملكيون ونسبوها زورًا إلى يوحنا مارون كما يعترف السمعاني نفسه[72].

يدّعي السمعاني أن تحريف ‹شرح الإيمان›، قام به توما أسقف كفرطاب وهو الذي ترجم الكتاب إلى العربية[73]. هذا الادعاء ليس بجديد، فقد رأينا سابقًا أن القلاعي كان أول من اتهم توما بتحريف كتب الموارنة وهو نفسه الذي كتب في عام (1503 م) بالحبر الأحمر في نسخة هذا المخطوط الذي كان موجودًا سابقًا في عشقوت، إلا أنه الآن من ممتلكات مكتبة البطريركية المارونية في بكركي في لبنان، وأن هذا الكتاب يضم «الأسود والأبيض، السم والترياق»[74]. كما كتب أيضًا أنه عزم على «تنقيته من الزؤان وحرق كل ما دُسَّ فيه»[75]، إلا أنه كفَّ عن خطته لأن المخطوط كان من ممتلكات أبناء القس يوسف من قرية حقيل. وينكر القلاعي أيضًا أنه كان للموارنة مطران اسمه توما في كفرطاب، مدعيًا أن توما هذا كان مطرانًا «يعقوبيًا» من ماردين في تركية ثم رحل إلى لبنان للتبشير «بهرطقة» المونوثيلية[76]. وهنا يتـفق مرهج نيرون والبطـريرك إسطفان الدويهي مع القلاعي حول هذه النقطة[77].

يبدو أن السمعاني يعتقد، على غرار القلاعي والدويهي قبله، أن توما أسقف كفرطاب قام بتحريف ‹شرح الإيمان›. يقول السمعاني: إن الفقرة الموجودة في المقدمة والتي تدل على أن يوحنا مارون أفحم تلامذة أنتيموس قد دُست من قِبَـل المترجم، توما أسقف كفرطاب[78]. ويجادل السمعاني أن يوحنا مارون لم يكتب في هذه الفقرة شيئًا يفند فيه المونوثيليين والديثيليين (أي الذين يعترفون بمشيئتين في المسيح) لا بل لم يُشر إليهم. ومع ذلك، لم يكن لدى الموارنة، كما يقول السمعاني، ما يخشونه بسبب هذه الهرطقة، ولذا لم يكن هناك من سبب يدعو يوحنا مارون إلى رفضها. ويتابع قائلاً: «إن فكرة قيام يوحنا مارون بتفنيد عقيدة المشيئتين في المسيح قد جاءت بها مخيلة توما المضطربة. ولاسيما أنه لا وجود لمناقشة موضوع المشيئتين في المسيح في أي مكان من الكتاب». ويختتم السمعاني قوله: إن كل ما شرحه مارون، هو عقيدة الطبيعتين المتحدتين في شخص واحد (صيغة إيمان خلقيدونية) لأن غايته كانت تفنيد

النساطرة والمونوفيزيين[79].

إن الادعاء بأن توما أسقف كفرطاب قام في القرن الحادي عشر بتحريف هذا الكتاب وغيره من كتب الموارنة يفتقر إلى أساس تاريخي. كما أن السمعاني نفسه لا يقدم دليلاً ملموسًا يشرح الكيفية التي حرَّف فيها توما، أسقف كفرطاب الكتب المارونية ومتى فعل ذلك. إن نسخة 'شرح الإيمان' التي يدّعي السمعاني أن توما قام بتحريفها هي أقدم نسخة معروفة ويحدد تاريخ نسخ هذا المخطوط (مخطوط الفاتيكان السرياني 146) في عام (1392 م). أما النسخ الأخرى من هذا المخطوط، إحداها في المكتبة الوطنية في باريس واثنتان في البطريركية المارونية في بكركي، فترجعان في تاريخهما إلى ما بعد تاريخ تلك النسخة بكثير. تضم مقدمات هذه النسخ الثلاث المعلومات نفسها وإضافة إلى ذلك، فإن اسم أنتيموس مذكور في مقدمة نسخة الفاتيكان. والذي يسترعي الانتباه هو أن المطران الماروني يوسف دريان أورد دليلاً يناقض الزعم بأن توما حرَّف 'شرح الإيمان'. يفيدنا دريان أنه عثر على نسخة من المخطوط في قرية عشقوث في لبنان ناقصة في بدايتها ونهايتها معًا، ولذلك فهي غفل من اسم للمؤلف أو تاريخ. وبيّن دريان أن هذا المخطوط هو النسخة (الأصلية الوحيدة) بخط المؤلف، وتتضمن تفاسير وتنقيحات عديدة بالخط نفسه. ويتابع دريان قائلاً: «إن هذه التفاسير والتنقيحات هي من عمل أحد الطلاب الرواد في المدرسة المارونية في روما»[80]. ويخلص إلى النتيجة أنه بالرغم من كون لغة هذا الطالب المجهول عامية إلا أنها أكثر فصاحة من لغة القلاعي وغيره[81]. هنا لا تترك شهادة المطران دريان هذه مجالاً للشك بأن التفاسير والتنقيحات في 'شرح الإيمان' قد قام بها أحد الطلاب الموارنة الرواد في المدرسة المارونية التي تمَّ تأسيسها في روما عام (1584 م). ومن بين هؤلاء الطلاب الرواد يمكننا أن ننتقي فقط إبراهيم الحاقلاني الذي قام نسّاخ آخرون بعدئذ بتدوين تحريفه لأقدم نسخة من 'شرح الإيمان'، كانت إحداهما

النسخة التي عثر عليها دريان.

هنا يدور التساؤل حول هذه القضية وخاصة تلاعب توما أسقف كفرطاب بكتاب (شـرح الإيمان). ومن المهم جدًا أن نعلم أن البطريرك الماروني إسطفان الدويهي والسمعاني متفقان على أن توما كان مارونيًا[82]. فإذا كان توما مارونيًا فما السبب الذي دعاه لتحريف كتب مارونية؟. إن مما لا يصدق أن يكون توما قد حرَّف النص السرياني لكتاب (شرح الإيمان) وترك الترجمة العربية سليمة. ومما لا يصدق بشكل أكبر هو عدم وجود أي ذكر منذ القرن السابع وحتى القرن الحادي عشر ليوحنا مارون هذا أو مؤلفاته، فيما خلا بعض الإشارات المريبة إليه في مقدمة الكتاب الذي يحمل عنوان (الهدى) (Nomocanon). ويقر السمعاني نفسه في مقدمة كتاب (شرح الإيمان) بأن توما أسقف كفرطاب كان مونوثيليًا[83]. وعلى هذا الأساس يمكن القول: بما أن الموارنة كانوا مونوثيليين في القرن الحادي عشر فمن المنطقي الافتراض بأن توما كان أسقفًا مارونيًا لكفرطاب، ولهذا لم يكن لديه سبب يدعوه إلى تحريف مؤلفات كنيسته.

يرتاب بعض الكتّاب الغربيين بأن يوحنا مارون هو مؤلف (شرح الإيمان) ويعتقدون أن الكتاب منتحل[84]. يقول هؤلاء الكتّاب، ولهم في ذلك ما يبررهم: إنه لا يوجد في النسخ المتوافرة من هذا الكتاب ما يثبت أن يوحنا مارون قام بكتابته خلا الإشارة الموجودة في المقدمة والتي دسّها النسّاخ، وكلهم موارنة. ومما يسيء أكثر إلى الادعاء بأن يوحنا مارون هو المؤلف تعذر إمكانية إرجاع تاريخ الإسناد التي اعتمدها في (شرح الإيمان) إلى فترة أبعد من أواسط القرن السادس، وأن هذا الإسناد خلا من أية إشارة إلى المونوثيلية التي برزت عقيدة رسمية في أوائل القرن السابع. إضافة إلى ذلك فإن المؤلف لا يذكر سوى أربعة مجامع مسكونية، من ضمنها مجمع خلقيدونية المنعقد عام (451 م). لهذا كان من المنطقي الافتراض بأنه لو كان المؤلف هو يوحنا مارون وهو المدافع وكما يُظَنُّ عن عقيدة الطبيعتين والمشيئتين في المسيح كان عليه أن

يستشهد على الأقل بقرارات المجمع السادس (680 م) الذي أدان المونوثيلية وأرسى عقيدة المشيئتين في المسيح، مثبتًا قرارات مجمع خلقيدونية. إن الادعاء بأن يوحنا مارون كتب (شرح الإيمان) قبل انعقاد المجمع السادس، عندما كان ما يزال كاهنًا أو أسقفًا، والإشارة إليه بوصفه بطريركًا في المقدمة هو على الأرجح إقحامات قام بها أحد النسّاخ[85]. سوف نرى بعدئذ أن يوحنا مارون وتلامذته لم يقبلوا المجمع السادس.

قادت الشهادات التي جاء بها مؤلف (شرح الإيمان)، الأب ف نو إلى الاعتقاد خطأً بأن هذا الكتاب يشبه في العديد من النواحي كتابًا مماثلاً كتبه لاهوتي من القرن السادس هو ليونتيوس البيزنطي[86]. والحقيقة هي أن التشابه بين النصين عرضي حيث كان من عادة الكثير من الكتّاب في القرنين السادس والسابع نسخ أقوال آباء الكنيسة الأوائل وآرائهم العقائدية. ومع ذلك فإن مقايسة الأب نو للنصين يعدُّ مهمًا لأنه يوضّح أن (شرح الإيمان) لم يكن قد كتب في وقت سابق لأواسط القرن السادس[87]. ولكن المشكلة في مضاهاة الأب نو لـ(شرح الإيمان) بأحد مصنفات ليونتيوس البيزنطي هي أن ليونتيوس دافع عن مجمع خلقيدونية وتحديده للإيمان ضد «المونوفيزيين» الذين اعترفوا بطبيعة متجسدة واحدة للوغوس الإلهي. وأنه لم يناقش قضية المشيئة والمشيئتين في المسيح؛ لأن هذا الموضوع لم يكن قد أصبح بعد قضية عقائدية، بل إن مؤلف (شرح الإيمان) نفسه استشهد بكتّاب مونوفيزيين، وهم الكتّاب الذين قام ليونتيوس البيزنطي بتفنيد عقائدهم. أضف إلى ذلك، أن كتاب (شرح الإيمان) يدل بوضوح على أن مؤلفه كان مونوثيليًا، لأنه وإن كان قد صنف كتابه بعد عام (680 م) فإنه لم يذكر انعقاد المجمع السادس الذي أدان المونوثيلية في تلك السنة. هذا ما توضحه الفقرة التالية التي كتبها عن الثالوث:

نحن أبناء الكنيسة الكاثوليكية المقدسة، نعترف ونؤمن بما تلقيناه من

> الأنبياء والرسل ومعلمي الكنيسة الأطهار الذين اشتـهروا بإيمانهم الصحيح وجاهدوا الجهاد الحسن في المجامع الأربعة ضد أولئك الذين ذكرناهم[88].

تدل هذه العبارة على أن يوحنا مارون، لو كان هو المؤلِّف، لم يُـشر إلى المجمع السادس. كما أنها تدل أيضًا على أن يوحنا مارون كان مونوثيليًا أبغض المجمع السادس لإدانته المونوثيلية، أو إنه لم يكن مؤلف (شرح الإيمان). هنا لدينا دليل قاطع أورده كاتب ملكي قديم هو ثيودور أسقف حران المتوفى سنة (820 م)، تلميذ القديس يوحنا الدمشقي؛ يبرهن أن الموارنة رفضوا المجمع السادس[89]. ومما يؤيد مونوثيلية مؤلف (شرح الإيمان) بمزيد من الوضوح هو الفقرة التالية:

> عندما نقول الآب والابن والروح القدس فإننا نجاهر بثلاثة أشخاص ونعترف ونؤمن بأنهم ذوو جوهر واحد. كذلك عندما نقول اللاهوت والناسوت فنحن نعترف في الحقيقة بشخص واحد، ابن واحد، مشيئة واحدة وسلطة واحدة[90].

ربما يشكل هذا القول دليلاً حاسمًا على أن يوحنا مارون، إذا اعتبرناه مؤلف (شرح الإيمان)، كان مونوثيليًا. إلا أن ما يدعو إلى الغرابة حقًا أن إبراهيم الحاقلاني، الذي يتهمه المطران إقليميس يوسف داود بتحريف هذا الكتاب، قد نسي حذف عبارة «مشيئة واحدة» من هذه الفقرة. حتى وإن كان الحاقلاني حذف هذه الفقرة برمتها لما غيّر ذلك من الحقيقة، وهي أن يوحنا مارون كان مونوثيليًا، لأن هذه العبارة موجودة في النص الذي ترجمه الأب ف نو إلى الفرنسية من مصنف باريس السرياني[91]. إن هذه الفقرة تدحض أيضًا ادعاء العلامة السمعاني بأن يوحنا مارون لم يُـشر أبدًا إلى المونوثيلية (المشيئة الواحدة) في (شرح الإيمان)[92]. إن السمعاني على خطأ في القول إن يوحنا

مارون كان من دون شك قد كتب (شرح الإيمان) هذا قبل اجتماع المجمع السادس، لأنه لم يذكر المونوثيلية أبدًا.

إن ما يؤيد الرأي بأن مؤلف (شرح الإيمان) كان سريانيًا أرثوذكسيًا مناوئًا للخلقيدونية، هو اعتراف المؤلف بصيغة القديس كيرلس في **الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي**. يقول المؤلف كما تمَّ الاستشهاد به قبل قليل:

> نؤمن بأن أحد الأشخاص من الثالوث، الكلمة، هو واحد في الجوهر والطبيعة معنا ما عدا الخطيئة. فهو في طبيعتين، اللاهوت والناسوت، ابنٌ واحد، ربٌ واحد، مسيحٌ واحد، وشخصٌ واحد. إلا أننا لا نحجم عن الاعتراف بطبيعة متجسدة واحدة للوغوس الإلهي كما نادى بها الآباء القديسون[93].

من الواضح هنا أن هذه العبارة تتضمن كلمات القديس كيرلس الإسكندري. ومن الصحيح أن مؤلف (شرح الإيمان) يعترف بأن المسيح كان «في طبيعتين» تبعًا لما قاله البابا لاون الأول في طومسه، وأصبح ركيزة عقيدة مجمع خلقيدونية إلا أنه احتفظ بعقيدة القديس كيرلس في الطبيعة الواحدة وهي العقيدة التي يتمسك بها «المونوفيزيون» أو «اليعاقبة». يمكننا إذن أن نستخلص من كل ذلك أن المؤلف، حتى إن كان يوحنا مارون، فإنه قد تعاطف مع السريان الذين اعترفوا بهذه العقيدة، وأنه وجد الاعتراف بأرثوذكسية إيمانهم على أساس عقائدي أمرًا لا سبيل إلى إنكاره، ولما كان يورد اعترافًا كهذا بعقيدة **الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي** في كتابته لو كان يريد تفنيدها. يبرهن مثل هذا الإقرار، كما يقول المطران إقليميس يوسف داود، على أن «الإخوة التي تجمع بين الموارنة واليعاقبة منذ العهود القديمة كانت شديدة إلى درجة أن الكتب المارونية زاخرة بأسماء أئمة يعاقبة»[94]. يبدي داود ملاحظة أيضًا أن يوحنا مارون في (شرح الإيمان) لم يعارض

أبدًا هؤلاء «اليعاقبة» أو يفندهم، بل عارض بالأحرى الأوطاخيين الذين يدينهم «اليعاقبة» وقام بتفنيدهم[95]. لهذا السبب قدّم مؤلف هذا الكتاب شهادة لسويريوس الأنطاكي، وهو من دعاه بالقديس[96]. كما دعا أولئك الذين اعترفوا بعقيدة الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي بالإخوة الأطهار. فهو يقول: «أفيدونا أيها الإخوة الأطهار عن هذه الطبيعة الواحدة التي تنسبونها للمسيح بعد الاتحاد (اتحاد طبيعتيه) هل هي من جوهر واحد مع الآب أم لا؟.»[97].

يمكننا أن نصل من التحليل السابق لـ(شرح الإيمان) إلى النتيجة بأنه من غير الممكن أن يكون المؤلف مونوثيليًا، فما بالك بالقول: أن يوحنا مارون أول بطريرك مزعوم للموارنة هو المؤلف. كما لا يمكن لهذا الكتاب أن يكون قد كتبه مؤلف (ديوفيزي) من أصحاب عقيدة الطبيعتين أي خلقيدوني كما يدل اعترافه بالطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي. فضلاً على ذلك، من غير الممكن أن يكون المؤلف «مونوفيزيًا» من أصحاب عقيدة الطبيعة الواحدة المتجسدة تمامًا، لأنه دافع عن عقيدة الطبيعتين في المسيح المتحدتين في شخص واحد، ففي الوقت الذي يصعب فيه إثبات هوية مؤلف هذا الكتاب المنسوب إلى يوحنا مارون، فإن ما هو أقرب إلى التصديق هو أن يكون مؤلف (شرح الإيمان) قد استعمل بحثًا لأحد آباء الكنيسة السريانية الأرثوذكسية ونسبه إلى يوحنا مارون. كما أنه أجرى العديد من التغييرات في (شرح الإيمان) لكي يظهر الكتاب وكأنه يبدو مصنفًا أصليًا كتبه يوحنا مارون، الذي دافع عن عقيدة الطبيعتين والمشيئتين في المسيح معارضة لعقيدة الطبيعة الواحدة والمشيئة الواحدة (المونوثيلية) في المسيح.



18) هل كان يوحنا مارون قديسًا معترفًا به رسميًا؟

منذ فجر المسيحية اصطفت الكنيسة أشخاصًا أبرارًا عدَّتْهم قديسين. ولكن عندما انقسمت الكنيسة حول قضايا عقائدية، وعلى الأخص بعد مجمع خلقيدونية (451 م)، بدأت كل كنيسة في الشرق أو الغرب بممارسة الاعتراف بقديسيها واستبعاد الآخرين. وقد اعترفت الكنيسة المارونية، التي ظهرت إلى الوجود في القرن الثامن مؤخرًا بيوحنا مارون قديسًا ذا أهمية خاصة، لأن الموارنة يعدُّونه أول بطريرك لهم.

في القرن الثامن عشر تحدى الملكيون الكاثوليك الرومانيون (الكنائس المتحدة مع روما) في سورية[1] ادعاء الموارنة بقداسة يوحنا مارون. ففي عام (1715 م) أنكر بعض هؤلاء الملكيين أن يوحنا مارون كان قديسًا أو أن كنيسة روما قد اعترفت بقداسته رسميًا. هذا ما أيدته بعض البعثات التبشيرية اللاتينية في سورية التي أكدت على أن كنيسة روما لم تـنادِ بيوحنا مارون قديسًا. تقدم الموارنة بشكوى إلى روما معترضين بأن الملكيين أنكروا

بأن ناسك القرن الخامس مارون كان قديسًا. والحقيقة هي أن هؤلاء الملكيين أنكروا فقط كون يوحنا مارون، لا الناسك مارون، قديسًا. قام بتحري القضية المجمع الخاص بمحاربة الهرطقات الذي ترأسه الأب لويس ماريا لوتشيني (الكاردينال لاحقًا). وقرر المجمع أن ناسك القرن الخامس مارون كان قديسًا، مع أن قداسته لم تثبت بحسب القانون الكنسي. إلا أن المجمع وجد، في سيرة حياة القديس أنطونيوس، شخصًا يُدعى مارون كان قد أدانه المجمع السادس (680 م) لأنه «هرطوقي» مونوثيلي، وقد افتُرض بأنه نفس يوحنا مارون الذي يدّعي الموارنة بأنه كان أول بطريرك لهم[2].

ثارت هذه القضية مرة أخرى عام (1750 م) عندما أُتهم البطريرك الملكي الكاثوليكي كيرلس تاناس المتوفى سنة (1760 م) بتحطيم لوحة ليوحنا مارون بحجة أنه كان هرطوقيًا مونوثيليًا[3]. مرة أخرى رفع الموارنة شكوى إلى البابا مدعين أن تاناس قد حطم لوحة ناسك القرن الخامس مارون. وفي رسالة وجهها إلى البابا بيندكتس الرابع عشر أنكر تاناس بأنه أهان صورة الناسك مارون الذي يؤمن نفسه بقداسته، لكنه يقول: إن شخصًا آخر قد حطم صورة الناسك مارون، الذي عدَّه هرطوقيًا. وليس من المعقول أن يكون تاناس جاهلاً إلى هذا الحد حيث لا يعلم بأن كنيسته كانت تحتفل بإحياء ذكرى ناسك القرن الخامس مارون في (14) شباط من كل عام[4]. واستجابة لشكوى الموارنة، أصدر البابا بنديكتس الرابع عشر منشورًا بابويًا في (28) أيلول (1753 م)، مثبتًا قداسة الناسك مارون فقط[5]. وبالنتيجة هدأت المشاحنات بين الموارنة والملكيين المتحدين مع روما عدة سنوات، لتنشب مرة أخرى عام (1765 م). في هذا الحين قام كاهن ملكي متحد بكنيسة روما هو أنطون صباغ بكتابة رسالة تتعلق بيوحنا مارون لمصلحة هذه الرعية في حلب إلى المطران الماروني أرسانيوس شكري في تلك المدينة. تذمر صباغ في رسالته بأن أفراد رعيته قد أزعجهم الموارنة لمناداتهم بيوحنا مارون قديسًا بينما هو في

نظر الملكيين هرطوقي مونوثيلي. وطلب أنطون من المطران الماروني أن يعطيهم جوابًا رسميًا بشأن يوحنا مارون أو أن يبرز منشورًا بابويًا يعترف بقداسة يوحنا مارون[6]. لم يُجب المطران شكري مباشرة لكن القضية احتدمت عندما هاجم كاهن ملكي الموارنة منتقدًا عظة الصوم الأربعيني التي ألقاها المطران شكري والتي أثنى فيها على يوحنا مارون بوصفه قديسًا. ثم أصدر شكري بيانًا في (12 كانون الأول (1768 م)، يُعلن فيه بأن بعض الموارنة (يوسف السمعاني، على سبيل المثال)، وكذلك بعض الباباوات، قد أقروا قداسة يوحنا مارون[7]. نعلم أيضًا من هذا البيان أن كهنة من كنائس كاثوليكية أخرى (متحدة بروما) في حلب وكذلك الذين انضم إليهم رؤساء أديرة من سلك الرهبنة الكاثوليكية مثل اليسوعيين الفرنسيسكانيين والكرمليين والكبوشيين أصبحوا طرفًا في القضية. وفي عام (1768 م) عقد الكهنة الكاثوليك مجمعًا للبحث في قداسة يوحنا مارون. وكما يدعي المطران أرسانيوس شكري فإن جميع المشاركين، ما عدا الملكيين الكاثوليك، قبلوا قداسة يوحنا مارون[8]. لكن الملكيين، الذين استاؤوا على ما يبدو من قرار المجمع، استمروا في مهاجمة قداسة يوحنا مارون كما يتضح من رسالة كهنتهم إلى مجمع (انتشار الإيمان)[9]. ويظهر أن هذا المجمع كان قلقًا بشأن المشكلة الناشئة بين الموارنة والملكيين حول قداسة يوحنا مارون،حيث وصلت في احتدامها الأوج عام (1768 م). وفي (9) نيسان من هذا العام، وجهت جمعية (انتشار الإيمان) رسالة إلى البطريرك الماروني يوسف إسطفان المتوفى سنة (1793 م)، طالبة منه الإدلاء بشهادات تدعم قداسة يوحنا مارون. واستجابة لهذا الطلب قام البطريرك وإسطفان عواد السمعاني بكتابة فصول دفاعًا عن الموارنة وقديسيهم وتزويد لجنة الكرادلة بشهادات تبرهن على قداسة يوحنا مارون[10]. وبالرغم من تلقي هذه الكتب والشهادات فإن مجمع (انتشار الإيمان) لم يجب عليها، ربما لأنه لم يقتنع بوجود دليل يحدد فيما إذا كانت كنيسة روما قد اعترفت رسميًا بقداسة

يوحنا مارون. جلّ ما قامت به كنيسة روما هو أن البابا بيوس التاسع منح في (30) كانون الثاني (1820 م)، أي بعد المناظرة في حلب بحوالي نصف قرن، غفرانًا كاملاً للمؤمنين الذين يزورون كنيسة يوحنا مارون في كفرحي إبان احتفال تكريمي له في (2) آذار من كل عام. وتم توسيع هذا الغفران في عام (1821 م) ليشمل كل من يقوم بزيارة كنيسة يوحنا مارون أو أية كنيسة مارونية أخرى[11].

والسؤال هو هل كان يوحنا مارون قديسًا معترفًا به رسميًا؟. وإن كان ذاك كذلك فهل اعترفت كنيسة روما بقداسته رسميًا؟. يقدم بعض الموارنة وخاصة البطريرك يوسف إسطفان، دليلاً للبرهان على أن يوحنا مارون كان قديسًا، وهو أن كتبهم الطقسية وليتورجياتهم تُشير إليه بوصفه قديسًا، وبأن الكنيسة المارونية تحتفل بإحياء ذكراه في (9) شباط من كل عام، وأن صورته معلقة مع صور القديسين الآخرين في الكنائس المارونية، وأن الكتّاب الموارنة أشاروا إليه على الدوام على أنه قديس. وأخيرًا يقولون: إن العديد من الباباوات (وخاصة البابا بنديكتس الرابع عشر) أمروا بتكريم يوحنا مارون قديسًا[12].

رأينا سابقًا أنه جرى ذكر يوحنا مارون قديسًا في الكتب المارونية القديمة المزعومة مثل ‹شرح الإيمان› وفي الليتورجية المنسوبة ليوحنا مارون والتي أقمنا الدليل على أن يوحنا مارون لم يكن مؤلفها. لكن البطريرك يوسف إسطفان يستشهد أيضًا بكتّاب موارنة مثل القلاعي والدويهي للبرهان على قداسة مارون. إلا أن كل ما فعله القلاعي والدويهي هو الاستشهاد بمصدر يدعو إلى كثير من الشك يصفه القلاعي بأنه كتاب قديم يضم قصة حياة يوحنا مارون[13]. والذي أقمنا الدليل بأنه لا يقوم على أساس تاريخي. ويستطرد البطريرك يوسف إسطفان مدعيًا أنه جرى وصف يوحنا مارون قديسًا في التقويم الماروني الذي يحتفل بذكراه في (9) شباط[14]. هذا الادعاء غير مقنع ويفتقر إلى دليل. غير أن التقويم الماروني المنشور عام (1622 م) يورد تذكارًا في

(9) شباط لمارون واحد فقط، يصفه بأنه «البطريرك مارون». يجب ألا يضلنا تعبير «بطريرك» في هذا السياق حيث نعتقد أن المقصود به هو يوحنا مارون الذي يدّعي الموارنة بأنه «أول بطريرك» لهم. وإذا رجعنا إلى مخطوطي الفاتيكان (27 و 28)، اللذين يستشهد بهما البطريرك يوسف إسطفان، نجدهما يذكران بصراحة إحياء تذكار الأنبا (الأب) مارون في (9) شباط الذي لا يمكن أن يكون سوى ناسك القرن الخامس مارون[15]. إن تعبير «بطريرك» في هذا السياق لا يعني أكثر من أنبا أو أب. بل إن وجود تعبير أنبا في هذا التقويم الذي هو على شكل مخطوط، يدل في الحقيقة أن المؤلف قد استبدل عمدًا كلمة أنبا بكلمة بطريرك ليجعلها تبدو وكأنها يوحنا مارون، «البطريرك»[16].

هناك دليل آخر يقدمه البطريرك يوسف إسطفان للبرهان على أن يوحنا مارون كان قديسًا وهو الإشارة إلى قداسته في مقدمة كتاب ‹القداس الماروني› الذي نشر في روما عام (1716 م)[17]. لكن البطريرك يوسف إسطفان أغفل حقيقة مهمة وهي أن كتاب صلوات القداس الماروني الذي نُشر عام (1594 م)، يذكر فقط اسم الأنبا مارون الذي تعترف به كنيسة روما قديسًا وأنه لم يذكر أبدًا قداسة يوحنا مارون[18]. بل على العكس يستشهد كتاب نفسه ‹القداس الماروني› هذا، ببرصوم كبير النسّاك قديسًا، في زمن كان فيه برصوم أكبر معارضي مجمع خلقيدونية والذي هو حسب الادعاءات المارونية يعدُّ هرطوقيًا لا قديسًا. ومما يثير المزيد من التساؤل هو أن اسم برصوم هذا لا يظهر في طبعة كتاب ‹القداس الماروني› لعام (1716 م)[19].

يستمر البطريرك يوسف إسطفان بقوله: إن صورة يوحنا مارون التي احتلت مكانًا في الكنائس المارونية منذ عهود قديمة بين صور القديسين الآخرين، هي دليل على قداسة يوحنا مارون[20]. ويسند البطريرك يوسف إسطفان دليله هذا إلى قول البطريرك إسطفان الدويهي الذي يدّعي فيه أنه رأى شخصيًا صورًا ليوحنا مارون في كنيستين مارونيتين في لبنان معلقتين

مع صورتين لبطريرك القرن الثالث عشر إرميا العمشيتي. ويذكر الدويهي أنه كتب في أسفل صورة يوحنا مارون ما يلي: «القديس يوحنا مارون بطريرك أنطاكية». وأنه جرى نسخ هذه الصورة من جديد وتوزيعها في سائر أنحاء العالم بأمر من كرسي روما الرسولي[21]. هذا الدليل الذي يقدمه البطريرك يوسف إسطفان استنادًا إلى الدويهي يصعب الدفاع عنه. إن مجرد قيام كرسي روما الرسولي بطباعة لوحات وصور للكهنة لا يثبت صحة قداسة شخص ما، خاصة وأن كرسي روما الرسولي قام بنشر العديد من اللوحات والصور لعلمانيين وكهنة بارزين دون أن يعترف بقداستهم رسميًا[22]. بيد أنه لا يمكن للمرء، عند تمحيص دقيق للوحتين اللتين تمثلان يوحنا مارون والعمشيتي أن يخفق في ملاحظة أنهما صورتان للشخص نفسه وهو إرميا العمشيتي، وأنهما قد رسمتا من قِبَل الفنان عينه مع اختلاف طفيف.

وأخيرًا، يدّعي البطريرك يوسف إسطفان أن البابا أدريان الثامن أثبت قدسية يوحنا مارون، وهو ادعاء يفتقر إلى أساس تاريخي[23]. بل لإن هذا الدليل الذي يستشهد به البطريرك يوسف إسطفان يبرهن فقط (كما هو الحال مع البابا بنديكتس الرابع عشر)، بأن كرسي روما الرسولي قد اعترف بقداسة ناسك القرن الخامس مارون، وليس بقداسة يوحنا مارون.

إن النزاع الذي نشب بين الملكيين والموارنة في حلب في أواسط القرن الثامن عشر حول قداسة يوحنا مارون أهاب بالبابا بنديكتس الرابع عشر إلى توجيه رسالة إلى آر بي نيكولاوس ليركاري، أمين سر (جمعية نشر الإيمان) أورد فيها آراءه حول هذه القضية[24]. نعلم من هذه الرسالة أن البابا كان مستاءً من قيام كيرلس تاناس بتمزيق صورة القديس مارون، واصفًا عمله هذا بأنه «عمل منكر». ولكن البابا تمسك خلال الرسالة بأكملها بالاعتقاد بأن تاناس قد مزق صورة ناسك القرن الخامس مارون، والذي اعترف البابا بقداسته. ويظهر من الرسالة أن البابا ميّز بين ناسك القرن الخامس مارون، الذي كانت

كنيسة روما قد قبلت قداسته، ويوحنا مارون «الهرطوقي» المونوثيلي. يشير البابا في رسالته بأنه في منشوره البابوي الصادر في (12) آب (1774 م) قد اعتمد خطأ سلفه، البابا إقليميس الثاني عشر، في منح صك غفران كامل لكل المؤمنين رجالاً ونساءً الذين يعترفون بخطاياهم ويتناولون القربان المقدس في (9) شباط احتفالاً بذكرى شفيعهم الشخصي[25]. أما فيما يخصّ يوحنا مارون فإن البابا يُشير إلى أقوال سعيد بن بطريق ووليم الصوري بأن يوحنا مارون كان مونوثيليًا وأنه هو والموارنة كانوا منغمسين في الهرطقة المونوثيلية. إلا أن البابا لا يدحض شخصيًا هذه الأقوال بل يُشير بالأحرى إلى كتّاب موارنة خاصة السمعاني ومرهج نيرون، اللذين يقولان بإنهما فندا أخطاء ابن بطريق ووليم الصوري. هنا يبدو أن البابا بنديكتس يؤمن، فيما لو كانت فرضية سعيد بن بطريق صحيحة، بوجود مارونين، أحدهما قديس والآخر هرطوقي. ويستنتج، اعتمادًا على هذه الفرضية بأن مارون الذي تحدث عنه ابن بطريق كان هرطوقيًا، بينما يعدُّ الناسك مارون الذي كتب عنه تيودوريطس أسقف قورش قديسًا، ولذا فهو يستحق عظيم الإكرام. يبدو جليًا من الفقرة التالية في رسالة البابا بنديكتس الرابع عشر أن قداسة الناسك مارون، لا قداسة يوحنا مارون هي التي كانت تجول في ذهنه فهو يقول:

> ولهذا فإن جهود أخينا المحترم البطريرك كيرلس تاناس تبدو عملاً ظاهرَ التجديف. قد اتضحت إيضاحًا جليًا مساعي أخينا المحترم كيرلس العديمة الديانة إذ إنه بحجة أن يمنع العبادة لمارون الهرطوقي الذي ذكره سعيد بن بطريق قد نزع بالحقيقة العبادة الواجبة لمارون الكاثوليكي الذي ذكره تيودوريطس. إضافة إلى ذلك فإن الكرسي الرسولي قصد دائمًا في بياناته الاعتراف بتكريم الأنبا مارون المغبوط وحده الذي كتب عنه تيودوريطس وأمر أن يكرمه الآخرون[26].

يعلق المطران إقليميس يوسف داود على هذه الفقرة قائلاً: «إنه من غير

الممكن أن يقوم كرسي روما الرسولي بتثبيت قداسة شخص مغمور (يعني بذلك يوحنا مارون) كانت عقيدته الدينية موضع شك والذي أجمع الكتّاب بكونه (رئيس طائفة دينية) منفصلة عن الكنائس الكاثوليكية وكذلك عن الكنائس الشرقية وجرى التنديد به على الدوام بأنه هرطوقي»[27]. يخلص داود إلى القول: إن كنيسة روما لا تثبت قداسة شخص دون أن يكون قد تمّ الاعتراف به على الصعيد العالمي في الشرق والغرب[28]. إن ما يحاول داود قوله هو أنه لم يكن باستطاعة كرسي روما إثبات قداسة يوحنا مارون، حتى لو أراد ذلك لعدم وجود مبرر يدعو إلى تقديسه.

على ضوء البيانات التاريخية التي تمت مناقشتها حتى الآن، يمكننا الاستنتاج أنه في الوقت الذي اعترفت فيه كنيسة روما بقداسة ناسك القرن الخامس مارون، فإنها لم تعترف أبدًا بقداسة يوحنا مارون. حتى أن العلامة السمعاني الذي كتب عن رجال الكنيسة الشرقيين بإسهاب ووصف بعضهم كقديسين لم يسهب في وصف يوحنا مارون قديسًا معترفًا به رسميًا. لكنه يُشير مرة واحدة وواحدة فقط إلى يوحنا مارون قديسًا، إلا أن من المحتمل إلى حدّ كبير أن تكون هذه الإشارة غير مقصودة[29]. ومن الجدير بالذكر أن المجمع اللبناني الذي انعقد في عام (1736 م) والذي حضره السمعاني شخصيًا لم يُشر إلى يوحنا مارون قديسًا ولم يدرجه بين القديسين، كما فعل مع الناسك مارون[30].

والسؤال هو إذن من كان يوحنا مارون حقًا؟. لقد بينا أن قصة يوحنا مارون التي أوردناها سابقًا عن أصله الفرنجي ورحلته إلى روما وسيامته أسقفًا وبعدئذ بطريرك أنطاكية للموارنة وتحريره العديد من الكتب من ضمنها ليتورجية، تفتقر إلى أساس تاريخي. بل إن أقدم المصادر التي تمت مناقشتها (خاصة ابن بطريق) تدل على وجود شخص يدعى يوحنا مارون، ولكنه كان فقط رئيس دير في سورية وليس أسقفًا أو بطريركًا. كان مونوثيليًا يؤمن بمشيئة

واحدة في المسيح وأنه لم يكتب كتابًا أو ليتورجية. وما عدا القصة التي رواها القلاعي، فليس هناك ما يعرف عن يوحنا مارون هذا أكثر مما قاله ابن بطريق. إن المصادر التاريخية صامتة حول يوحنا مارون هذا منذ بداية القرن الثامن عندما توفي سنة (707 م) وحتى القرن السادس عشر عندما كتب القلاعي قصته عن يوحنا مارون. ولهذا السبب فإن المستشرق الإفرنسي الأب ج ب شابو أنكر وجود يوحنا مارون بالذات[31]. كما أن أوسابيوس رينودوت على صواب حين قال: «من غير المؤكد أنه كان هناك يومًا ما بطريرك بهذا الاسم»[32]. بل من المحتم أنه لم يكن قائد «الأمة المارونية»[33]. ومع كل هذا فإننا إذا اعترفنا بأن يوحنا مارون كان موجودًا يومًا ما، وجب علينا أن نعترف أيضًا بأنه لم يكن باستطاعة رئيس مغمور لدير مارون أن يرتقي إلى هذه المنزلة الرفيعة من القداسة والشهرة دون مآثر روحية وعلمية.

19) علاقة الموارنة بالمردة والجراجمة

رأينا حتى الآن أن الموارنة ظهروا جماعة دينية في القرن السابع عندما قبلوا صيغة إيمان خلقيدونية بمدلولها المونوثيلي الذي فرضه الإمبراطور هرقل إجراء للحفاظ على وحدة الإمبراطورية. وتبع رهبان دير مارون الذين قبلوا هذه الصيغة المونوثيلية أهالي حمص ومنبج وسورية الجنوبية. إلا أن المونوثيلية، عقيدةً رسمية كانت محصورة بسورية بالذات، موطن المهتدين الجدد، ولم تكن قد انتشرت بعد إلى لبنان أو إلى البلدان المجاورة. تُشير أقدم المصادر الموثوقة، وخاصة تاريخ ديونيسيوس التلمحري، إلى أن رهبان دير مارون أقاموا في أواسط القرن الثامن أول بطريرك لهم من بين رهبان الدير، إلا أنه لم يذكر أيًا من هؤلاء البطاركة الأوائل بالاسم. ولكن التلمحري يعطي الانطباع بأن المهتدين الجدد إلى المونوثيلية وجدوا من الملائم التأكيد على استقلالهم الكنسي عن رئاسة البطريركية الأنطاكية. أما كون هؤلاء المهتدين ينتمون إلى جماعة الملكيين أو جماعة «اليعاقبة» في هذه البطريركية فليس بالأمر المهم في هذه

المرحلة الحرجة. المهم هو أن رهبان دير مارون أرادوا استقلالاً كنسيًا يميزهم من هاتين الجماعتين. كانوا جماعة دينية لا طائفة مكتملة بكل معنى الكلمة. بل لم يكونوا بالتأكيد «أمة»، وهو التعبير الذي استعمله الدويهي للدلالة على أن الموارنة كانوا طائفة دينية مكتملة. والذي يجب الإشارة إليه في هذا المقام أنه ما من مؤرخ سرياني أو خلافه قد أشار إلى الموارنة بوصفهم طائفة في وقت مبكر يرجع إلى القرن الثامن، أو نسب إليهم صفات أمة وهي تسمية استعملها لأول مرة موارنة من القرن السابع عشر، وخاصة الدويهي. ولكي يحاولوا إيجاد هوية مستقلة لكنيستهم وجماعتهم لم يدَّعِ موارنة القرن السابع عشر فقط بأن الموارنة كانوا ورثة الكنيسة والبطريركية الملكيتين بل ادعوا أيضًا أنهم ينحدرون من سلالة قوم محاربين يدعون بالمردة، ظهروا لأول مرة في سورية ولبنان في القرن السابع وأن هؤلاء المردة كانوا قومًا متميزين امتلكوا صفات أمة، ولذلك فإن الموارنة، الذين كانوا قد أصبحوا أيضًا أمة في ذلك القرن، ليسوا سوى هؤلاء المردة أنفسهم[1].

يقول الدويهي، بعد أن روى قصته عن يوحنا مارون: إن يوحنا مارون أصبح بالتالي «رأس الأمة المارونية»[2]. تُرى كيف استطاع يوحنا مارون الحصول على مركز كهذا، ومن هؤلاء القوم الذين كوّنوا «الأمة المارونية»؟. يقدم الدويهي شرحًا يتعلق باحتلال المردة لبنان، الذين أرسلهم إلى ذلك البلد الإمبراطور البيزنطي قسطنطين الرابع، بوغوناتس عام (676 م). ويدّعي الدويهي أنه ما إن تمّت رسامة يوحنا مارون أسقفًا حتى شرع بالتنقل من مكان إلى آخر لنشر إيمانه. وفي فترة قصيرة من الزمن استطاع يوحنا مارون هذا تحويل العديد من المونوفيزيين (ويقصد بهم اليعاقبة) عن إيمانهم، إلى درجة أنه وجد نفسه رئيس رعية كبيرة. ويستطرد الدويهي قائلاً: «إن يوحنا مارون لم يسد فقط على هؤلاء المهتدين الجدد في لبنان، بل امتدت سلطته لتشمل سائر أهالي البلاد الممتدة من إرمينيا حتى أورشليم». ويستشهد في هذا الصدد بتاريخ

ثيوفانس المتوفى سنة (818 م)، وهو أول من روى أن المردة هاجموا جبل لبنان واحتلوا البلاد بأسرها من الجبل الأسود (اللكام) وحتى أورشليم في السنة التاسعة من حكم الإمبراطور قسطنطين الرابع بوغوناتس. يدعي الدويهي أن هؤلاء المردة أنفسهم هم الموارنة الذين خضعوا لسلطة يوحنا مارون. ويمضي الدويهي قائلاً: «إنه يمكن العثور على السبب الذي لأجله أصبح هؤلاء الناس يدعون بالمردة (المتمردين) لا الموارنة في كتاب قديم قام بنسخه جرجس بن داود بن إبراهيم، عام (1315 م). ثم يورد بالسريانية حادثة لا صلة لها لا بالمردة ولا بالموارنة مغفلاً تحديد هوية هذا الكتاب القديم أو وصفه مما يضطرنا إلى الشك بصحة روايته لهذا المصدر[3].

يتحدث الأب هنري لامنس أيضًا عن «الأمة المارونية» وانتشارها في لبنان، إلا أنه يفصل بين الموارنة والمتمردين (Mardaite) الذين يسميهم بالمردة[4]. إن الأب لامنس مصيب في إقراره بأن الموارنة كانوا قومًا آراميين (ينطقون بالسريانية) يعيشون في سورية الجنوبية في مدن حمص وحماة وشيزر. كما أنهم عاشوا على بعد إلى الشمال في منبج وقنسرين والمدن الواقعة على خط الحدود بين الولايات العربية والبيزنطية والتي كان العرب يُشيرون إليها بالعواصم. بعبارة أخرى، كان الموارنة في القرن السابع مازالوا يعيشون في سورية بالذات ولم يكونوا قد نزحوا ببطء إلى لبنان. لكن الأب لامنس لم يستطع تحديد عدد هؤلاء الموارنة، فهو يخمن اعتمادًا على مناظرة جرت بين جماعة من الموارنة وكهنة «يعاقبة» (على الأرجح من الرهبان) بحضور الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان المتوفى سنة (680 م)، أن عددهم كان لابد كبيرًا، وإلا ما كان الخليفة ليتخذ قرارًا بشأن المناظرة لصالحهم ضد خصومهم، «اليعاقبة»[5]. غير أن هذه المناظرة خارجة عن السياق ولا تفيد في تقدير عدد الموارنة.

يؤكد الأب لامنس أن الموارنة هاجروا إلى لبنان في النصف الثاني من القرن السابع من وادي نهر العاصي في سورية، إلا أنه لا يدعم رأيه بدليل تاريخي.

ولما أدرك أن رأيه قائم على أساس واهٍ توقع أن آراءه المشوبة بالتعميم ستلاقي معارضة جمّة. ولكي يتلافى النقد لجأ إلى سرد هذه الآراء بصيغة حوار كالتالي:

المعترض: لماذا تتكلم عن هجرة الموارنة إلى لبنان؟. أليس من الأنسب القول: إن سكان لبنان الأصليين لم يكونوا سوى الموارنة؟.

لامنس: إن معرفتنا الأولى لتاريخ الموارنة الديني تدل بجلاء أن هذه الطائفة عاشت خارج لبنان.وأنها أخذت اسمها من القديس مارون الذي عاش في شمال سورية (الأصح، أن الموارنة اشتقوا اسمهم من دير مارون، لا من الناسك مارون).بل يعوزنا الدليل أن الموارنة كانوا يومًا في لبنان، إلا أننا نجدهم بعد فترة من الوقت يهاجرون من شمال وأواسط سورية إلى جبل لبنان. لذا يتحتم علينا الإقرار بنزوح الأمة المارونية (إلى لبنان). إن المؤرخ ثيوفانس والمؤرخ المسلم البلاذري أشارا إلى مثل هذا النزوح الذي قام به هؤلاء القوم.

المعترض: ولكن لماذا غادر الموارنة وطنهم في سورية للعيش في لبنان؟.

لامنس: فعلوا ذلك كي ينجوا من اضطهاد جيرانهم، وخاصة أعداءهم «اليعاقبة» كان هؤلاء اليعاقبة أشداء يسيطرون على أفاميا في سورية الجنوبية.وكان لهم دير كبير قرب تلك المدينة يُدعيدير مار (القديس) باسوس يؤوي ستة الآف وثلاثمئة راهبًا. ونظرًا لأن الموارنة واليعاقبة كانوا على خلاف (حول قضايا عقائدية)، فلم يجد الموارنة بدًا من مغادرة موطنهم[6].

ثم يحاول الأب لامنس توضيح العداء المزعوم بين الموارنة و«اليعاقبة» استنادًا إلى المناظرة التي جرت بين رجال الدين من الجماعتين بحضور الخليفة معاوية. كما يوضح أيضًا كيف استولى الموارنة، في زمن الإمبراطور هرقل، على العديد من الكنائس والأديرة التابعة «لليعاقبة». يقول الأب لامنس:

إن هؤلاء «اليعاقبة» حاولوا استرداد أملاكهم في زمن الخليفة معاوية إلا أنهم أخفقوا في ذلك. ويتكهن بأنهم لهذا السبب انتظروا فرصة سانحة لمعاداة الموارنة وإخراجهم من بيوتهم. نتيجة لذلك، بحث الموارنة عن موطن أكثر أمنًا وسلامًا في جبل لبنان. يتكهن الأب لامنس أيضًا بأن «اليعاقبة» في هذا الوقت هدموا دير مارون. ويتابع قائلاً: «إن هجرة الموارنة لم تكن هجرة جماعية بل بشكل جماعات صغيرة على مدى فترات طويلة من الزمن. عاش هؤلاء المهاجرون في بادئ الأمر في شمال لبنان ثم انتشروا في جميع أنحاء البلد. وعاصر نزوحهم الوقت نفسه الذي هاجم فيه المردة لبنان فوجد الموارنة الحماية في ظلهم». ويؤكد الأب لامنس أن هؤلاء المردة كانوا نفس من يسميهم البلاذري بالأنباط، وأنهم مع فريق آخر (الجراجمة) ومع العديد من العبيد الهاربين انضموا إلى الجيش البيزنطي. ويختم لامنس قوله: إن البلاذري أطلق على هؤلاء الموارنة اسم الأنباط للدلالة على أصلهم الآرامي (السرياني)[7].

يتعذر الدفاع عن أقوال الأب لامنس هذه، فيما عدا قوله: إن الأنباط هم شعب ناطق باللغة الآرامية. لقد بيّنا سابقًا، استنادًا إلى رواية التلمحري، أن الموارنة كانوا سريانًا أرثوذكسيين «يعاقبة» قبل اعتناقهم المونوثيلية حسب الصيغة المونوثيلية التي أرادها هرقل، وأنهم فصلوا أنفسهم عن السريان الأرثوذكس «اليعاقبة» بعد أن أصبحوا مونوثيليين واستولوا على العديد من كنائس السريان الأرثوذكس وأديرتهم. والأكثر من ذلك هو عدم وجود دليل يؤيد رأي لامنس بأن الجماعتين تخاصمتا إلى الحد الذي حمل الموارنة على النزوح إلى لبنان طلبًا للنجاة من اضطهاد هؤلاء السريان الأرثوذكس «اليعاقبة». بل ليس هناك في الواقع من دليل بأن الموارنة نزحوا يومًا من سورية إلى لبنان، إمّا بشكل جماعي أو بشكل جماعات صغيرة منفردة. إضافة إلى ذلك، يتعذر الدفاع عن رأي لامنس بأن اليعاقبة حاولوا في زمن الخليفة معاوية استرداد أبنية الكنائس والأديرة من الموارنة، والتي كانوا قد فقدوها في زمن الإمبراطور

هرقل، ولكنهم أخفقوا في ذلك. ومما يتعذر الدفاع عنه أيضًا قوله: إن اليعاقبة كانوا دائمًا، نظرًا لإخفاقهم في استرداد ممتلكاتهم على استعداد لانتهاز الفرص لمخاصمة الموارنة، ولهذا السبب هاجر الموارنة إلى لبنان[8]. فإننا نعلم من المناظرة التي جرت بين رجال الدين الموارنة والسريان الأرثوذكس «اليعاقبة» بأن «اليعاقبة» كانوا هم المضطهدين والموارنة كانوا المضطهدين. وإذا استطعنا الإيمان بصحة هذه المناظرة كما كتبها أحد الرهبان الموارنة الموالين، فإننا نعلم بأن أسقفين سريانيين أرثوذكسيين «يعاقبة» هم ثيودوريطس وسابوخت، قد مثلا أمام معاوية، حاكم سورية، في دمشق في حزيران من عام (970 م) بحسب التقويم اليوناني، والموافق لعام (659 م) بحسب التقويم الميلادي. وكانت غايتها المناظرة مع جماعة من رجال الدين الموارنة حول مسائل تمس الإيمان. وتنصّ هذه المناظرة بكل وضوح أن اليعاقبة خسروا الجدل مما جعل معاوية يفرض عليهم جزية مقدارها عشرين ألف دينار ويأمرهم بالسكوت. وكما يقول كاتب المناظرة: إن الأساقفة اليعاقبة منذ ذلك الوقت دفعوا إلى معاوية سنويًا مبلغًا من الذهب مقابل حمايتهم من الاضطهاد[9]. ومهما يكن من أمر فإن هذه المناظرة تميط اللثام عن وضع الكنيسة المسيحية الذي يرثى له في سورية في القرن السابع؛ وما أصدق المستشرق الألماني ثيودور نلدكة حيث قال في هذا الصدد: «استباح أفراد هذه الكنائس أنفسهم أمام حكامهم المسلمين الجدد بقبولهم لهم كمحكمين في مسائل الإيمان»[10]. والذي يبدو بشكل واضح أن المشاجرات العقائدية التي يؤسف لها بين المسيحيين الشرقيين في القرنين الخامس والسادس لم تخمد أبدًا في عهد حكامهم المسلمين الجدد الذين لم يعيروا أي اهتمام بشأن هذه العقائد أو الإيمان، بل كان جلّ همهم هو أن يدفع المسيحيون الجزية أو يعتنقوا الإسلام.

إن ادعاء الأب لامنس، بأن «اليعاقبة» كانوا السبب في تخريب دير مارون لا أساس له من الصحة. فهو يتناقض مع قول الموارنة بأن هذا الدير هدمه

الجيش البيزنطي عام (694 م) لأسباب قام الدويهي بمناقشتها[11]. كما يتـناقض مع قول الأب لامنس نفسه بأن الدير هدم في القرن التاسع مما أجبر رهبانه وجيرانهم، كما يدّعي، على الهجرة إلى لبنان. وفي نفس المضمون يستـشهد لامنس بأبي الحسن المسعودي، الذي قال: إن دير مارون هُدم نتيجة غزوات العرب البدو المستمرة وطغيان السلطان[12]. أما بالنسبة إلى الأنباط الذين تبعوا جيش المردة، فلا يمكننا أن نتـفق مع لامنس بأنهم كانوا هم الموارنة أنفسهم. بل نجد لامنس يتكهن في ادعائه أن البلاذري كان يعني بأن الأنباط كانوا الموارنة. والحقيقة هي أن الأنباط أو النبطيين كانوا فرعًا من الشعب الآرامي ويتكلمون لهجة من لهجات اللغة السريانية الآرامية، أما إأنهم كانوا والموارنة شعبًا واحدًا فهذا ما لم يقل به أي مؤرخ[13]. ولكن ما دام لا يوجد دليل بأن الموارنة هاجروا إلى لبنان أفرادًا أو جماعات فكيف يمكن أن نبرهن صحة شهادة مفريان الشرق السرياني غريغوريوس بن العبري المتوفى سنة (1286 م)، الذي يقول، وهو يكتب عن ثيـوفيل بن توما، كبير منجمي الخليفة العباسي المهدي (775-785 م): إن ثيوفيل كان مارونيًا وإن الموارنة كانوا يمثلون أحد المذاهب المسيحية (الملل) في لبنان أي في القرن الثامن[14]. لابد أنه كانت هناك طائفة مارونية منفصلة في لبنان في القرن الثامن والتي كان ثيوفيل ينتمي إليها، وليس من الصعب شرح كيفية وصول الموارنة إلى لبنان إذا أدركنا بأن التحول من جماعة دينية إلى أخرى ضمن الكنيسة السريانية كان النتيجة المألوفة للنزاعات العقائدية منذ القرن الخامس حيث أصبح العديد من السريان نساطرة وخلقيدونيين وملكيين أو خلافه. بل ليس من المدهش أن نجد جماعة من اللبنانيين سن أهل البلاد ومن الكنيسة السريانية الأرثوذكسية تتحول إلى جماعة مارونية بقبول أعضائها العقيدة المونوثيلية، التي هي جزء أساسي من إيمانهم **بالطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي**، مع أن هذه العقيدة لم يعترف بها رسميًا عقِيدة منفصلة قبل النصف الأول من

القرن السابع. كما أنه ليس من غير المحتمل أن يكون بعض الملكيين قد قبلوا المونوثيلية وأصبحوا موارنة. لأن اللغة والطقوس الكنسية والتقاليد الدينية لكل السريان كانت متشابهة جدًا حتى أواسط القرن الخامس عندما برزت الانقسامات نتيجة تعريف الإيمان في مجمع خلقيدونية. أما في الزمن الذي تلا المجمع، فقد أصبح من السهل تحديد هوية الطقوس المختلفة للجماعتين الخلقيدونية واللاخلقيدونية. سوف نرى بعدئذ أن الأدلّة تُشير إلى أن غالبية أهالي لبنان كانوا من السريان الأرثوذكس وكانوا يتكلمون اللغة السريانية- الآرامية. ولهذا فإن الاعتقاد بأن قسماً من هذه الكنيسة السريانية الأرثوذكسية أصبح مارونيًا وشكل الكنيسة المارونية وجماعتها في لبنان يعدُّ من الوجهة المنطقية أكثر قبولاً من ادعاء الأب لامنس بأن الموارنة هاجروا إلى لبنان هربًا من اضطهاد «اليعاقبة».

لكن المشكلة الرئيس هنا ليست في تكهن الأب لامنس بأن الموارنة هاجروا إلى لبنان واصطدموا هناك بالسكان الأصليين الآراميين الذين استوعبهم مجتمع الموارنة سريعًا نظرًا لأنهم كانوا من نفس الأصول اللاتـنية[15]. إنما المشكلة هي فيما إذا كان الموارنة والمردة هم نفس الشعب ويشكلون «الأمة المارونية»، كما يدّعي الموارنة، وفيما إذا كان هؤلاء المردة والجراجمة (حسب تعبير البلاذري) هم نفس الشعب. من السهل طبيعيًا أن نتبع نتائج مستـشرقين مرموقين كثيودور نولدكة والأب هنري لامنس وكتّاب شرقيين كالأب أناستاس ماري الكرملي المتوفى سنة (1947 م)، ونعدُّ مردة المؤرخ البيـزنطي ثيوفانس وجـراجمة البلاذري الشعب نفسه[16]. بل من الأسهل كذلك الاتـفاق مع البروفسور م كانارد الذي يتبع، في مقاله المعنون «الجراجمة» في الطبعة الجديدة من دائرة المعارف الإسلامية[17]، النظرية المعترف بها تقليديًا وهي أن المردة والجراجمة هم الشعب نفسه. والحقيقة هي أن هذه القضية لن تكون بهذا التعقيد لولا النظرية التي روجها الكتّاب الموارنة (ومنهم العلامة

يوسف السمعاني) منذ القرن الثامن عشر، وهي أن المردة كانوا أجداد أهالي لبنان الموارنة الحاليين[18]. إلا أنه ما من ماروني آخر دافع بحماس كبير عن النظرية القائلة بأن المردة والموارنة شعب واحد كما فعل المطران الماروني يوسف الدبس، مع أنه ينكر أن المردة والجراجمة هم الشعب نفسه[19].

القضية إذن معقدة وتتطلب تحديد هوية هذه الجماعات الثلاث لتقرير فيما إذا كانت جماعة واحدة. إن أول مؤرخ يذكر المردة هو ثيوفانس، إذ يقول:إن المردة قاموا في عام (669 م) بمهاجمة لبنان واحتلال أجزاء من البلاد تمتد من الجبل الأسود (اللكام) إلى المدينة المقدسة (أورشليم). وقد احتل هؤلاء المردة أعالي الجبال في لبنان وانضم إليهم العديد من العبيد ومن الأسرى، وأهالي البلاد معًا، وخلال فترة قصيرة جدًا من الزمن ازداد عددهم إلى عدة آلاف[20]. يتابع ثيوفانس قائلاً: «إن معاوية (الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان) ومستشاريه أصيبوا بالذعر عندما سمعوا بهؤلاء المردة. واعتقادًا منهم بأن العناية الإلهية كانت تحمي الدولة البيزنطية، أرسلوا موفدين إلى الإمبراطور قسطنطين الرابع، بوغوناتس (668-685 م)، لإجراء الصلح معه والوعد بدفع جزية سنوية له»[21]. استقبل الإمبراطور الموفدين، على ما يبدو بحبور وأرسل شيخًا، نبيلاً، غنيًا، محنكًا يُدعى يوحنا للتفاوض مع معاوية. اجتمع يوحنا بمعاوية والمجمع الذي كان معاوية قد دعا إلى عقده لهذا الغرض وتمَّ التوصل إلى تسوية سلمية. ونصت معاهدة الصلح التي كتبت وتمَّ تثبيتها بالقسم، أن يدفع معاوية للدولة البيزنطية جزية سنوية مقدارها (3000) قطعة ذهبية و(8000) من الأرقاء و(50) من الخيول الأصيلة. وأخيرًا يخبرنا ثيوفانس بأن الطرفين أبرما سلامًا ثابتًا لمدة ثلاثين عامًا، يتبادل فيه الطرفان المعاهدات، وأن يوحنا عاد إلى الإمبراطور بهدايا فاخرة[22]. قد يكون هذا صحيحًا إلا أن ثيوفانس لا يقول شيئًا بخصوص من هم المردة، ومن أين جاؤوا أو لماذا سُموا بالمردة. وكل ما يمكننا فهمه من قول ثيوفانس

هو أن المردة كانوا قومًا أشداء شجعان حاربوا في صفوف الإمبراطور البيزنطي وسيطروا على المنطقة الممتدة من الجبل الأسود (اللكام أو جبل الأمانوس) إلى أورشليم، وأن ما من قوة كانت لتردعهم أو تعارضهم، وبأن العبيد الهاربين وحتى أهل البلاد انضموا إليهم طلبًا للحماية والمساعدة. سنرى أهمية هذا القول عندما نناقش الجراجمة. كما أننا نعلم بأنه كان في استطاعة المردة احتلال معظم سورية وربما جزء كبير من الشرق الأدنى في ذلك الحين لو لم يأمرهم الإمبراطور البيزنطي يوسطنيان الثاني راينوتميتوس (685-695 م)، بالجلاء عن لبنان والاستقرار في إرمينيا. هناك صورة واضحة عن كيفية حصول هذا الحدث كما يلي.

عندما أصبح عبد الملك بن مروان خليفة عام (685 م)، كانت سورية تعاني من المجاعة والطاعون. وقد زادت غزوات المردة في لبنان من حدة المجاعة، ونتيجة لذلك برزت إلى الوجود فئات عديدة من المتمردين، تحاول كل منها الإطاحة بعبد الملك. ولما أصبح عبد الملك محاطًا بالعصيان ومضطربًا من هجمات المردة[23]، حذا حذو معاوية في طلب الصلح بإرسال مبعوث للتفاوض مع الإمبراطور قسطنطين الرابع بوغوناتس. وأسفرت المفاوضات عن موافقة عبد الملك على دفع (365) قطعة ذهبية سنويًا وما يماثل هذا العدد من العبيد والخيول الأصيلة. إلا أن المردة استمروا، بتشجيع من الإمبراطور الجديد يوسطنيان الثاني راينوتميتوس في إزعاج العرب في سورية، حيث أكرهوا عبد الملك بإرسال مبعوث لتعزيز السلام المبرم سابقًا بينهما. وتم عقد معاهدة صلح جديدة لمدة عشر سنوات تعهد فيها الإمبراطور البيزنطي بإجلاء جيش المردة عن لبنان والحؤول دون غزو يقومون به في المستقبل، وهو ما يأسف له ثيوفانس بالقول «بإن الإمبراطور هدم بيديه السور النحاسي المنيع الذي كان يقوم في لبنان»[24]. أما عبد الملك فكان عليه أن يزود الإمبراطور بعبد واحد يوميًا وحصان وألف دينار. علاوة على ذلك، اتفق الطرفان على اقتسام دخل

الضريبة في قبرص وإرمينيا وأيبريا بالتساوي. أما الإمبراطور فإنه أنجز شروط الاتـفاقية وأخرج اثني عشر ألفًا من المردة من لبنان. وهنا يبدو أن غزو المردة لسورية كان ولا شك مدمرًا لأن الأرض الممتدة من مدينة المصيصة إلى إرمينيا الرابعة أصبحت على حد تعبير ثيوفانس، قفراء بسبب الغزو[25]. ومهما كان الأمر فإن السلام المعقود مع الإمبراطور البيزنطي، وعلى الأخص إجلاء المردة عن لبنان، منح عبد الملك فترة من السلام أخذ يتعامل فيها مع المتمردين واحدًا فواحدًا إلى أن تمَّ في النهاية إخضاعهم جميعًا[26].

يدرك الأب لامنس أن مشكلة تحديد أصل المردة معقّدة. ففي مقالاته عن المردة، يورد الآراء المختلفة التي تلقي الضوء على أصل هؤلاء القوم. فهو يستـشهد بقول ثيوفانس بإن المردة هاجموا لبنان واحتلوه، ويستـنتج أنهم لهذا السبب لم يكونوا لبنانيين بل أجانب. ويقول، مستـشهدًا مرة أخرى بثيوفانس: إن أهالي البلاد انضموا إلى هؤلاء المردة ويعزز مرة أخرى استـنتاجه بأن المردة لم يكونوا لبنانيين. ويستطرد لامنس قائلاً: «إن المؤرخين الذين ذكروا المردة عرفوهم دائمًا على أنهم (Tagmata) أو فوج من الجند، وهذا ما يبرهن على أنهم لم يكونوا مدنيين بل مجموعة عسكرية، ذات تنظيم وانضباط عسكريين. كان هؤلاء القوم يكسبون عيشهم في زمن السلم من أعمال الزراعة، مع أنهم كانوا دائمًا على استعداد لخوض غمار الحرب. لذلك فهم يشبهون الكرواتيين في القرن الثامن عشر الذين قاموا بحماية الحدود الجنوبية للنمسا. كما يشبهون قوى (Limitanei) (جنود الحدود) التي وضعها الرومان عند الحدود لحماية إمبراطوريتهم. كانت تعبئة قوى (Limitanei) هذه تتم من بين الجنود المحترفين الذين كانوا يعطون في زمن السلم أرضًا يقومون بزراعتها. وعند وفاة الجندي كانت ملكية الأرض تـنتقل إلى أبنائه، الذين كانوا يسيرون على خطا والدهم فيتطوعون في (Limitanei)»[27]. يستـشهد لامنس أيضًا بكتّاب فرنسيين أمثال أنكوتيل دوبيرون ورامبو، اللذين تمسكا بالقول: إن المردة كانوا

إما قومًا قدامى هاجروا في عدة أجيال من مكان إلى آخر حتى استقر المقام ببعضهم أخيرًا على الحدود الشمالية من لبنان، أو أنهم كانوا أصلاً قبيلة إيرانية امتزجت بمرور السنين مع العناصر السريانية والأرمنية[28]. يرفض لامنس الفكرة التي روَّجها الأب مارتان في تاريخه الذي كتبه عن لبنان بأن المردة كانوا عربًا وأن اسمهم مشتق من (تمرد)؛ ويقيم الحجة بأن المردة لم يجيئوا من شبه الجزيرة العربية ولا من الشرق بل دخلوا لبنان من الشمال، وربما جاؤوا من آسيا الوسطى. كما يقول أيضًا بإنه لا يوجد دليل على أن العرب دخلوا لبنان في القرن السابع. مع ذلك، فإن الأب لامنس يتبع كتّابًا معاصرين باللغة العربية، فيكتب مثلهم اسم هؤلاء الناس على أنهم مردة بفتحة فوق الحرف (ر)[29]. إن الكتّاب العرب القدامى لم يعرفوا مصطلح مردة، وفي اعتقادنا أنه مجترح من أصل سرياني كما سنرى بعدئذ.

ادعى الكتّاب الموارنة، منذ القرن السابع عشر، بأن المردة والموارنة هم نفس الشعب. ويستشهدون دليلاً على ذلك بأن المردة كانوا مسيحيين يعيشون في لبنان في القرن السابع وبأنهم المسيحيون الوحيدون الذين عاشوا هناك في ذلك الزمن. ويورد كتّاب الموارنة دليلاً آخر وهو أن المردة كانوا يحاربون الملكيين في القرن السابع، ولم يكن في لبنان أحد يحارب الملكيين في ذلك الوقت سوى الموارنة، لذلك كان الموارنة هم المردة. أما فيما يخص الاعتراض بأن المردة كانوا جماعة عسكرية أرسلها الإمبراطور البيزنطي قسطنطين الرابع، بوغوناتس، لمهاجمة المسلمين في سورية، يجيب الكتّاب الموارنة بأنه لو كان المردة جماعة عسكرية لغادروا لبنان حالاً بعد إبرام السلام مع المسلمين في عام (677 م). غير أن المؤرخين يذكرون أن المردة استمروا في غزواتهم في سورية، بالرغم من اتفاقية السلام هذه حتى عام (685 م) عندما التمس عبد الملك الصلح ووافق يوسطنيان الثاني، راينوتميتوس، مع بعض الشروط، على إجلاء المردة عن لبنان وأسكنهم في إرمينيا[30]. ولأجل تأييد الرأي

المعارض بأن المردة كانوا أجانب لا موارنة، نُشير إلى ديونيسيوس التلمحري، الذي يبيّن أن «هؤلاء المردة جاؤوا دائمًا للنهب وأن البيزنطيين أرسلوهم لهذا الغرض»[31]. ومما يزيد هذه القضية تعقيدًا هو أن الأب لامنس توصل، بعد دراسة فعاليات الجراجمة، إلى الاعتقاد بأنهم كانوا المردة أنفسهم. وهو في ذلك يتفق مع المستشرق الألماني ثيودور نولدكة بقوله إن المؤرخين العرب أطلقوا على المردة اسم «الجراجمة» وينتهي إلى النتيجة بأن المردة لم يكونوا بالموارنة[32]. تكفي الملاحظة هنا بأن أول من عارض رأي الكتّاب الموارنة بأن المردة كانوا أجداد الموارنة هو المطران السرياني الكاثوليكي إقليميس يوسف داود حيث يقول في كتابه (جامع الحجج الراهنة في إبطال دعوى الموارنة):

> ذكر المؤرخون الأقدمون أنه في أثناء القرن السابع انتشر في جهات سورية الغربية قوم من المقاتلين سماهم المؤرخون مردائت (مردة) جاؤوا من بلاد الروم ليناهزوا العرب المسلمين المتملكين في بلاد سورية ويحاربوهم ويمنعوهم من غزو البلاد. فزعم علماء الموارنة من مرهج نيرون إلى السيد يوسف الدبس أن هؤلاء المردائت هم أجداد الموارنة وأن المردة اسم مشتق من المرودة بالسريانية أو بالعربية وأنهم كانوا أعداء لملوك الروم وضدًا لهم في سورية. وإن أتباع ملوك الروم سُموا ملكيين لمقابلة المردة. وقد أدعى بذلك السمعاني نفسه بكل جدية في مواضع شتى من مؤلفاته تبعًا لمن سبقه إلا أنه قد خالف مرهج نيرون والذين بعده في أمر. وذلك أن هؤلاء جعلوهم شيعة دينية أرثوذكسية وعدوا خصومهم الملكيين مونوثيليين هراطقة، وأما السمعاني فزعم أن سبب النزاع بين المردة وخصومهم لم يكن سببًا دينيًا بل مدنيًا. واسم هذا العلاّمة السامي خدع كثيرًا من علماء أوربة الذين لم يتكلفوا تحقيق هذا الأمر حتى ارتأوا رأيه[33].

بعد الاستشهاد برواية ثيوفانس عن المردة، يستنتج داود بأن المردة لم

يكونوا هم الموارنة بدليل أنهم هاجموا لبنان من الخارج، ولذلك كانوا غرباء، لا لبنانيين من أهل البلاد. ويُضيف بأن الموارنة دائماً عُرفوا بهذا الاسم بسبب عقيدتهم الدينية، التي كانت تختلف عن عقيدة جيرانهم[34]. إن ما يعنيه المطران يوسف داود بالعقيدة الدينية المارونية هو تمسكهم بعقيدة المشيئة الواحدة في المسيح (المونوثيلية) والتي روجها كما أسلفنا الإمبراطور هرقل للتوصل إلى تسوية الخصام بين المتنازعين في الإمبراطورية حول «الطبيعتين» و«الطبيعة الواحدة» للمسيح. وكما هو معروف جيدًا، أن هذا الخصام لم يزعزع فقط أساس الكنيسة بل زعزع أيضًا أساس الدولة. علاوة على ذلك، يحاجج داود بقوله: إن المردة أجلوا عن لبنان عام (685 م) واستقروا في إرمينيا، ولكن لا دليل على وجود سكان موارنة يومًا ما في إرمينيا. ويستمر داود برفض الرأي القائل: إن المردة كانوا هم الموارنة أيضًا بسبب عدائهم للأباطرة البيزنطيين. الحقيقة هي أن المردة لم يكونوا أعداءً لهؤلاء الأباطرة، بل كانوا رعاياهم وجنودهم، ولذا كان أحد شروط الخليفة الأموي عبد الملك في إبرامه الصلح مع يوسطنيان الثاني، راينوتميتوس هو أن يقوم رجال الإمبراطور بإجلاء المردة عن لبنان. هذا ما يدل بوضوح على أن المردة كانوا رجال الإمبراطور وخاضعين لسيطرته. ويمضي داود في تأييد المزيد لرأيه بقوله: إن المردة لم يكن لهم خصوم يدعون بالملكيين وإن المؤرخين الذين بحثوا في المردة لم يذكروا أبدًا ارتباطهم بالملكيين أو الموارنة. وبناء على هذا الرأي فإننا وإن اتفقنا مع الكتّاب الموارنة بأن المردة قاتلوا العرب المسلمين دفاعًا عن المسيحية لوجب أن يكون مصدر العداء بينهم وبين العرب المسلمين دينيًا وحسب، أو بعبارة أكثر تحديدًا، لوجب أن تكون حربًا بين المسيحية والإسلام، وهو ليس كذلك[35]. من الواضح أيضًا أنه لم يكن في زمن الفتح العربي لسورية عام (636 م) قوم محاربون في ذلك البلد معادون للدولة البيزنطية، ويستطرد داود قائلا: «إنه لا توجد إشارة معاصرة لفعاليات الموارنة في ذلك التاريخ حتى القرن

الثامن عندما كتب ثيوفانس (وهو أول راوية) بأن المردة هاجموا لبنان عام (669 م)». والأكثر من ذلك يقول داود «فإننا اعتبارًا من هذا التاريخ وحتى إجلائهم عام (685 م) لا نسمع بجماعة عسكرية خاضعة للأباطرة البيزنطيين حاربت المردة». من الظاهر، إن آراء الكتّاب الموارنة في هذا الصدد هي مجرد أوهام[36]. وأخيرًا، يوحي داود بأن اسم «المردة» مشتـق على الأرجح من الكلمة الفارسية مَرْدْ (رجل أو شجاع). وإن هؤلاء الرجال الشجعان، المردة، قاموا بحماية حدود الإمبراطورية البيزنطية من الغزوات الفارسية؛ وحاربوا الفرس بضراوة حيث أطلق عليهم الفرس اسم مردان، أو الرجال الشجعان. وفي الختام ينحي داود باللائمة على العلامة يوسف السمعاني لكتمانه الحقيقة في ادعائه بأن الموارنة هم المردة. ويستهجن داود رأي السمعاني في هذا قائلاً: «أليس من المدهش أن يتـفق السمعاني، بالرغم من معرفته بأوضاع المردة، مع أولئك (الكتّاب) الذين يدّعون أن المردة كانوا في الأصل موارنة أو لبنانيين وكانوا خصومًا للملوك (الأباطرة) البيزنطيين»[37].

يرى الأب أنستاس ماري الكرملي المتوفى سنة (1947 م) أن المردة لم يكونوا الموارنة كما جاء في مقاله بعنوان: ‹المردة والجراجمة›، الذي ظهر في مجلة ‹المشرق› البيروتية عام (1903 م). يبدأ الكرملي بالقول: إنه ماروني أصيل وعلى أهبة الاستعداد لاستخدام ما بوسعه للدفاع عن ملته. ويمضي قائلاً: «إنه منذ زمن طويل كان لديه الانطباع بأن المردة والموارنة هم نفس الشعب، إلا أنه عندما قرأ مقال الأب لامنس عن المردة في مجلة ‹المشرق› أدرك بأن الأب لامنس هدم بجرة قلم «صرحًا» لا سبيل إلى هدمه أنشأه أجدادنا بكثير من العرق والجهد»[38]. يعترف الكرملي أنه أصيب بالخيبة إلى حد كبير واحتدم غضبًا بسبب آراء لامنس، لكنه عندما هدأ واستعاد رشده بدأ بالبحث حول هذه المسألة بشكل موضوعي. بدأ بقراءة مؤلفات كتّاب عرب قدامى، آملاً في أن يكونوا قد وصفوا أوضاع البلاد التي قهروها والشعوب التي سيطروا عليها

بشكل وافٍ. غير أنه اكتشف بأن المؤلفين العرب لم يقولوا شيئًا عن المردة. هذا ما أدهشه مادام أن المؤلفين العرب، كما يعتقد الكرملي بشكل صحيح، قد ذكروا العديد من الشعوب الأخرى، كالأكراد مثلاً الذين حاربهم العرب والذين وصف الكتّاب العرب قبائلهم وتـنظيمهم القبلي بالتفصيل. أما الكتّاب الفرس فإنهم لم يذكروا هذه المعلومات، مع أنهم كانوا جيران الأكراد. اكتشف الكرملي أيضًا أن المؤلفين العرب كتبوا عن قوم سموهم الجراجمة، تعدُّ ظروفهم وشؤونهم مماثلة جدًا لظروف وشؤون المردة. وقد قاده هذا البحث بعدئذ إلى رواية ثيوفانس عن المردة، ومن ثم انتهى باستخلاص نتائج لا تختلف كثيرًا عن نتائج الأب لامنس. ويختتم الكرملي بالقول: إن أهالي سورية في زمن الفتح العربي لم يعرفوا شيئًا عن المردة (يكتب الاسم متبعًا التهجئة العربية التي استعملها لامنس أيضًا؛ وبأن مصطلح المردة (Mardaites) ابتكره المؤلفون البيزنطيون؛ وإن المؤلفين السريان والعرب، علاوة على ذلك، أخذوا هذا الاسم عن البيزنطيين؛ وإن الكتّاب المعاصرين سموهم المردة. فضلاً على ذلك، فإن هؤلاء المردة، الذين كانوا أصلاً ميديين، عاشوا، قبل مجيئهم إلى لبنان بأجيال عديدة في الأرض الواقعة إلى الجنوب من بحر قزوين وكانوا رعايا الدولة الميدية الفارسية ورعايا الإسكندر الكبير فيما بعد. ويستطرد الكرملي قائلاً: «إن موطن هؤلاء القوم يمتد ليغطي تقريبًا أرض مازانداران الحالية، أي المنطقة الواقعة بين جيلان وطبرستان في إيران. كانوا رجالاً مقاتلين، مولعين بالحرب، اعتادوا الغزو والنهب؛ ومن هنا فإن اسمهم بالفارسية هو مردان (المفرد مَرْدْ). وأخيرًا يعتقد الكرملي بأن المردة والجراجمة هما نفس الشعب. كما أنه يتوصل، ولكن بشكل مستقل، إلى النتيجة نفسها التي توصل إليها المطران إقليميس يوسف داود، بأن المردة ليسوا بالموارنة»[39]. بيد أن الكرملي، ليس على صواب، في التمسك بأن أهالي سورية في زمن الفتح العربي لتلك البلاد لم يعرفوا شيئًا عن المردة. ويبدو أنه يناقض نفسه حول هذه النقطة عندما

يورد في نهاية مقاله، ملاحظة للمؤرخ ابن العبري، الذي يُظهر بوضوح أن السريان عرفوا المردة، ودعوهم ماريدويي (Mardaites أو مردة) وجرجوموي (جراجمة)، كما سنرى بعدئذ[40].

بيّنا حتى الآن الآراء المختلفة فيما يتعلق بالمردة والنتائج التي توصل إليها كتّاب معاصرون بأن المردة لم يكونوا موارنة لبنان. كما أظهرنا أيضًا أن بعض الكتّاب المعاصرين يعدّون الجراجمة، الذين كانت أوضاعهم وفعالياتهم مماثلة لأوضاع وفعاليات المردة، هم المردةولذلك نجد من الأهمية بمكان تحديد هوية الجراجمة والدليل الذي يورده الكتّاب المعاصرون لدعم آرائهم.

إذا عدنا إلى البلاذري المتوفى سنة (892 م)، في كتابه (فتوح البلدان) نجده يقول: إن الجراجمة هم أهالي جرجومة، وهي مدينة في جبل اللكام (الجبل الأسود، أو الأمانوس) بين بيّاس وبوقا[41]. لكن الأب لامنس يحدد هوية جرجومة على أنها مملكة صغيرة وُجدت في القرن التاسع قبل الميلاد في الجزء الشمالي الغربي من سورية، وكانت عاصمتها مرعش (جرمانيسيا). كما يتمسك بالقول: إن شعب هذه المملكة لم يكن آراميًا لأن الدولة الآرامية لم تمتد لتشمل منطقة هذه المملكة. ويُضيف بأن كلمة «جراجمة» مذكورة في الكتابات الآشورية، الزاخرة بمعلومات عن أحوال هؤلاء القوم. ويتابع الأب لامنس، قائلاً: «إنه منذ الحقبة السريانية، لم تكن هناك إشارة إلى الجراجمة حتى القرن الثامن عندما ذكر المؤرخون المردة لأول مرة»[42]. إلا أن الأب لامنس اكتشف بعد دراسته لرواية البلاذري عن الجراجمة أن هناك تشابهًا بين أحوال المردة وأحوال الجراجمة. يتفق إلى حد ما مع ما رواه ثيوفانس عن انتقال المردة من شمال سورية إلى جنوبها، وفتحهم للبنان، واستقرارهم قرب حمص وبعلبك ودمشق في الوقت الذي كان فيه الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان على وشك المغادرة إلى العراق لقتال مصعب بن الزبير. يقول البلاذري: «إنه عندما كان عبد الملك على أهبة المغادرة، زحفت جماعة من الفرسان البيزنطيين

(يدعوها خيل الروم) مع قادتها نحو جبل اللكام ومن ثم إلى لبنان، حيث إنضم إليهم حشد غفير من الجراجمة والأنباط (النبطيين) والأرقاء الذين كانوا قد فروا من المسلمين. لذا قام عبد الملك، خوفًا من احتمال قيام الإمبراطور البيزنطي باغتنام الفرصة لمهاجمة سورية، بإبرام صلح مع الإمبراطور أسوة بما فعله معاوية سابقًا وكانت النتيجة أن تشتت الجراجمة في مدينتي حمص ودمشق، بينما عاد عدد غفير منهم إلى مدينتهم في جبل اللكام»[43]. هنا نجد أن رواية البلاذري شبيهة جدًا برواية ثيوفانس عن المردة، الذين عادوا بعد إبرام هذا الصلح إلى وطنهم في سورية. إلا أن هذا التشابه لا يدل على أن المردة والجراجمة هم نفس الشعب. إضافة إلى ذلك، نعلم من رواية البلاذري، إن الجراجمة كانوا مسيحيين وبأنهم منذ الفتح العربي لسورية أحدثوا الكثير من المشاكل للعرب، ولكن ليس هناك من معلومات تتعلق بكنيستهم أو طائفتهم.

لابد أن العرب الفاتحين قد أدركوا أهمية هؤلاء الجراجمة في صراعهم مع البيزنطيين، ولهذا السبب حاولوا مسالمتهم. وعندما فتح القائد العربي حبيب بن مسلمة الفهري الجرجومة، طلب أهلها منه الصلح فمنحهم إياه بشرط أن يقوموا، مقابل إعفائهم من دفع الجزية، بالتجسس لصالح المسلمين. إلا أن الجراجمة لم يكونوا مخلصين كليًا للمسلمين؛ حيث وقفوا أحيانًا مع المسلمين وأحيانًا أخرى مع البيزنطيين. ففي عهد الخليفة عبد الملك انضموا إلى المردة ضد العرب لكنهم لزموا الهدوء عندما وقَّع عبد الملك معاهدة صلح مع البيزنطيين كما أسلفنا. وفي عام (89 هـ-707 م) أراد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك (705-715 م) إخضاع الجراجمة الذين استمروا على عدم ولائهم للعرب، ولهذا أرسل أخاه مسلمة، فاحتل مدينة جرجومة، لكنه منح سكانها حرية الاستقرار في أي مكان في سورية. وضمانًا لولائهم تكفل بعدم فرض جزية عليهم، وبعدم إكراههم أو إكراه زوجاتهم أو أولادهم على التخلي عن المسيحية، لكنه طلب منهم بالفعل أن يحاربوا إلى جانب المسلمين.

كما زودهم مع عائلاتهم بالطعام وبثمانية دنانير لكل واحد منهم. وأخيرًا، يقول البلاذري: إن مسلمة هدَّم مدينة جرجومة، بعد أن أجلى عنها سكانها ووطّنهم في جبل حوَّار فيما يُعرف اليوم بكيليكيا، اللولون (تهجئة البلاذري)، وفي الأرض المنخفضة في تيزين. استقر بعضهم في حمص، بينما ذهب شريف القوم فيهم وجماعة من رجاله إلى أنطاكية حيث هرب بعدئذ إلى بلاد البيزنطيين[44].

لا يذكر البلاذري ما الذي دعا مسلمة إلى تخريب جرجومة، إلا أنه يمكن الاستنتاج أن أهالي تلك المدينة كانوا ما يزالون غير موالين للمسلمين، بالرغم من المعاملة الطيبة التي عاملهم بها مسلمة، وهذا ما أدى به إلى تهديمها وتحرير المسلمين من مصدر يسبب لهم المشاكل. إلا أن البلاذري يستشهد بقول للواقدي المتوفى سنة (822 م)، الذي يعطي الانطباع بأن بعض الجراجمة استقروا في لبنان. يروي الواقدي أن جماعة من الناس من جبل لبنان تذمروا من جامع الضرائب في بعلبك، مما دعا صالح بن عبد الله بن عباس إلى إرسال رجل لقتل بعض منهم. وقد سمح لمن اختاروا البقاء على معتقدهم الديني بأن يفعلوا ذلك، وأعاد توطينهم في قراهم. كما أجلى بعض الناس عن لبنان[45]. يعتقد الأب لامنس بأن هذا ما يبين بوضوح وجود بعض الجراجمة في لبنان. وإن هذا الأمر ليس بمسألة تخمين بل هو حقيقة، ثبتتها رواية للبلاذري التي تتعلق بأحدهم ويُدعى ميمون الرومي (البيزنطي)، الذي يدل لقبه، الجرجماني، على أنه كان ينتمي إلى الجراجمة. يقول البلاذري: إن ميمون كان عبدًا بيزنطيًا من قبيلة أم الحكم (شقيقة الخليفة معاوية بن أبي سفيان)، وإنه التحق بالجراجمة عندما غادروا لبنان[46]. يستنتج لامنس أيضًا أن المردة لم يكونوا هم الموارنة، وبإن الجراجمة والموارنة لم يكونوا نفس القوم. إلا أنه يجزم بوجود رابطة قوية بين المردة والموارنة[47]. أما الأب أنستاس الكرملي فإنه يصل إلى نتيجة مماثلة، إلا أنه يقدم ثلاثة شواهد جديدة، إحداها من المعجم العربي (تاج العروس)؛ الذي يعرِّف الجراجمة بأنهم فرس من شبه الجزيرة العربية ويساويهم بأنباط

سورية؛ والثاني مستمد من ‹كتاب الكامل في التاريخ› (ج 4، ص 118) لابن الأثير، الذي يذكر تمرد الجراجمة في سورية؛ والثالث مستمد من ‹معجم البلدان، 11، 55›، لياقوت الحموي، الذي لا يُضيف معلومات هامة أكثر من التي أوردها البلاذري[48].

ليس هذا كل ما قيل عن الجراجمة والمردة. فقد استاء بعض الكتّاب الموارنة المعاصرين من رواية الكتّاب العرب القدامى والبيزنطيين عن الجراجمة والمردة ومن ملاحظات لامنس والكرملي. هذا ما حدا بالمطران الماروني يوسف الدبس أن يكتب مقالين في مجلة ‹المشرق› البيروتية أحدهما بعنوان ‹المردة والموارنة› حاول فيه دحض رأي لامنس فيما يتعلق بالمردة والجراجمة[49]. والآخر بعنوان ‹ليس المردة الجراجمة› سعى فيه إلى البرهان أن المردة لم يكونوا الجراجمة ولا كانوا فرقة فرسان من البيزنطيين التي ذكرها البلاذري. بل إن المردة والجراجمة كانوا موارنة[50].

نجد من الممل ومن غير الضروري عرض مناقشة الدبس بكاملها. ولكن ما عدا قوله: إن المردة والجراجمة لم يكونوا الشعب نفسه، فإن أكثر النقاط التي يثيرها للبرهان على أن المردة والموارنة هم الشعب نفسه ليست سوى تأويلات منافية للحقائق التاريخية المتوافرة حول الموضوع أو لا موجب لها.

بما أن كل الكتّاب المذكورين أعلاه يسندون نتاج بحوثهم بالقول: إن مردة ثيوفانس وجراجمة البلاذري هم نفس القوم نظرًا لتشابه فعالياتهم، فمن المناسب المزيد من تقصّي أبعاد هذه المسألة. وهنا يتعين على مؤلف هذا الكتاب أن يقرَّ بأنه حين كتب حول هذا الموضوع في عام (1969 م) استنتج أن مردة اليونانيين وجراجمة الكتّاب المسلمين كانوا الشعب نفسه[51]. إلا أنه بعد قيامه بدراسة الموضوع بأكثر دقة للمرجع السرياني وهو تاريخ ديونوسيوس التلمحري، وكذلك رواية البلاذري عن الجراجمة، رأى من المناسب تغيير موقفه وذلك بالاتفاق مع رأي المطران يوسف الدبس بأن المردة والجراجمة

ليسوا القوم أنفسهم[52]. إلا أن هذا المؤلف لا يستطيع الاتـفاق مع الدبس بأن الجراجمة لم يكونوا فرقة فرسان من البيزنطيين أو بأنهم كانوا الموارنة أنفسهم. والظاهر أن مصطلحي، «جرجومويي» التي (استعملها التلمحري) والـ «جراجمة» التي (استعملها البلاذري) اربكت معظم الكتّاب الذين تناولوا هذا الموضوع بسبب تـشابه الكلمتين في اللغتين العربية والسريانية. ومما زاد في هذا الإرباك هو اكتشاف الكتّاب بعض التـشابه بين فعاليات مردة ثيوفانس و «جرجومويي» التلمحري وجراجمة البلاذري. إن هذا التـشابه في روايات هؤلاء الكتّاب أمر واضح، إلا أن هناك خلافات أيضًا، مع أنها ليست واضحة.

حدد البلاذري، على خلاف التلمحري هوية الجراجمة بأنهم أهالي مدينة تُدعى جرجومة في جبل اللكام (الجبل الأسود عند ثيوفانس وجبل أوكومو عند التلمحري، او اللكان عند العرب)، مشيرًا بوضوح إلى أنهم كانوا مواطنين سريانًا من أهل البلاد، وليسوا بأجانب. يدّعي البلاذري بأن هؤلاء الجراجمة كانوا مسيحيين موالين للدولة البيزنطية وأن المسلمين حاولوا كسب ولائهم إلا أنهم فشلوا، وأخيرًا هدموا مدينتهم. أما ثيوفانس فإنه لا يذكر الجراجمة أو مدينتهم بل جلّ ما يقوله هو أن قومًا ما يدعون بالمردة هاجموا لبنان واحتلوا البلد بأجمعه. وإلى هنا فإن روايتي ثيوفانس والبلاذري لا تتفقان إلا بخصوص الأحداث التي جرت بعد ذلك. يقول ثيوفانس إن العديد من الأرقاء والأسرى ومن أهل البلاد انضموا إلى هؤلاء المردة حيث ازداد عددهم خلال فترة قصيرة حتى وصل إلى الآلاف. أما البلاذري فيقول: إن جماعة من الفرسان البيزنطيين زحفت مع قائدها إلى جبل اللكام (الأسود) ومن ثم إلى لبنان. وانضم إليهم عدد كبير من الجراجمة الأنباط، والأرقاء الذين كانوا قد هربوا من سادتهم المسلمين. هنا نلاحظ أن نقاط التـشابه بين الروايتين واضحة، ويمكننا الاستخلاص إلى أن مردة ثيوفانس هم نفس الفرسان

البيزنطيين (خيل الروم) لدى البلاذري. ومن هذا الرأي المطران يوسف دريان الذي انخرط مع زميله المطران يوسف الدبس في نقاش حاد حول أصل المردة والموارنة والجراجمة. وبعد أن استشهد دريان بروايتي ثيوفانس والبلاذري توصل إلى النتيجة بأنه من الممكن أن يكون مردة (Mardaites) ثيوفانس وفرسان البلاذري هم الشعب نفسه إن كان الكاتبان يتحدثان عن الأحداث نفسها والقوم أنفسهم[53].

لقد رأينا حتى الآن توافقًا جزئيًا بين أقوال ثيوفانس والبلاذري، وأنه كما يظهر من كتابة هذا الأخير أن الجراجمة ليسوا المردة، وأنهم انضموا إلى المردة في زحفهم على لبنان خلال سائر المنطقة الممتدة من جبل اللكام إلى أورشليم. إلا أن هناك مشكلة تتعلق بالمصدر السرياني للتلمحري حيث يذكر المردة والجراجمة في سياق مماثل يعطي الانطباع في بادئ الأمر بأنهم الشعب نفسه، يقول التلمحري:

> في السنة التاسعة من عهد قسطنطين (بوغوناتس)، جاء روموييي (جنود) عرفوا بِ ماريدوييي (المردة)، أي قطاع الطرق، والذين سماهم السريان جرجومويي (جراجمة بالعربية)، إلى جبل لبنان واحتلوا المنطقة الممتدة من جبل الجليل حتى جبل أوكومو (الكلمة السريانية لأسود، أي الجبل الأسود أو جبل اللكام). وأنهم خرجوا دائمًا للنهب ولهذا الغرض أرسلهم الرومان (البيزنطيون) إلى لبنان. وفي نهاية الأمر هزمهم العرب، فقتلوا البعض، واقتلعوا أعين الآخرين[54].

بناءً على هذا القول فإن السريان، لا البيزنطيين أو العرب، هم الذين دعوا هؤلاء القوم ماريدوييي (مردة أو Mardaites) وجرجومويي (جراجمة). وإن هؤلاء المردة لم يكونوا أمة ذات صفات إثنية محددة ولا كانوا رومانيين أو بيزنطيين بل كانوا (روموييي) وحسب، وهي كلمة تبدو وكأنها (رومان)،

لكنها كانت تعني بالسريانية المحكية «جنودًا». في الواقع، يستعمل الناس الناطقون باللغة السريانية في طور عابدين حتى هذا اليوم تعبيري روموير (بالمفرد) وروموي (بالجمع) بذلك المعنى[55]. وقد استخدم الأباطرة البيزنطيون هؤلاء الجنود في غزواتهم ضد العرب في سورية. وإذا اتّبعنا رواية التلمحري، نجد أن أهالي سورية، من ضمنها لبنان، قد عرفوهم بهذين الاسمين، مع أن التلمحري لا يقول شيئًا عن أصلهم. كما أنه لا يذكر شيئًا عن مدينة جرجومة التي يُشير إليها البلاذري أو عن أهلها. يبقى السؤال قائمًا فيما إذا كان (جرجوموي) التلمحري هم جراجمة البلاذري أنفسهم. الجواب هو أنهم على الأرجح لم يكونوا كذلك. ولكن بما أن أهالي الجرجومة كانوا معروفين لدى بقية السريان وأنهم، وفقًا للبلاذري، انضموا إلى الفرسان البيزنطيين الذين ليسوا سوى ماريدوي التلمحري ومردة (Mardaites) ثيوفانس فقد ذكرهم السريان ارتباطًا بهؤلاء المردة. وبعبارة أخرى إن السريان حسب رواية للتلمحري سمّوا القومَ الذين هاجموا لبنان وأعملوا فيه نهبًا ماريدوي (Mardaites) وكذلك «جرجوموي» (جراجمة) خاصة عندما رأوا أناسًا من أهالي مدينة الجرجومة من جملة الذين يقومون بالنهب والسلب والذين كانوا يحاربون العرب. من المحتمل أيضًا أن يكون ثيوفانس، وهو أول من ذكر مصطلح «Mardaites» قد أخذه عن السريان لأنه كان اسمًا شائعًا في ذلك الوقت في سورية. من المؤكد أن مصطلح «Mardaites» ليس يونانيًا، ولا يظهر في الكتابات اليونانية التي سبقت كتابات ثيوفانس. وليس من الصعب بيان لماذا استعمل ثيوفانس مصطلح «Mardaites». ولم يستعمل «ماريدوي» كما فعل السريان. هناك شرح واحد قابل للتصديق وهو أن مصطلح «الجراجمة» (جرجوموي) كان أكثر شيوعًا في سورية ذاتها، وخاصة في الشام، حيث كان العرب على اتصال بالسريان أكثر منهم مع أهالي جبال لبنان حيث كان مصطلح «ماريدوي» أو «Mardaites» أي (قطاع الطرق) أكثر

شيوعًا بسبب الغزوات وأعمال النهب والسلب المستمرة. من الممكن أيضًا أن يكون ثيوفانس قد دعاهم «Mardaites» لأنهم كانوا من أصل فارسي، أو أنهم أعطوا هذا اللقب بسبب سلوكهم الذي يميل إلى الحرب وطريقتهم في الحياة التي تعتمد على السلب والنهب وهذا من باب التخمين فقط.

مهما يكن من أمر، وبالرغم من أن التلمحري يذكر بأن السريان عرفوا الماريدويي (Mardaites) على أنهم جرجومويي (جراجمة)، إلا أنه لم يعن بأنهم كانوا الشعب نفسه. فإن السريان، الذين لم يحددوا أصل هؤلاء القوم المحاربين الذين أرسلهم الإمبراطور البيزنطي لمحاربة العرب، أطلقوا عليهم اسم ماريدويي بسبب ما قاموا به من تخريب ونهب. كما أشاروا إليهم على أنهم جرجومويي عندما رأوا أن أهالي الجرجومة انضموا إليهم في أعمالهم الهمجية. كما أنه من الواضح أن هؤلاء المتمردين (Mardaites) والجراجمة كانوا في المصادر اليونانية والسريانية والعربية التي بحثناها جنودًا في خدمة الأباطرة البيزنطين وأنهم حاربوا العرب. المهم في الأمر هو أن هذه المصادر لا تذكر شيئًا عن الموارنة أو أي ارتباط بهم. ربما كانت المشكلة العظمى التي تواجه المؤرخ الذي يعالج هذا الموضوع هي ضآلة المصادر حول المردة (Mardaites) والجراجمة. إن بعض المصادر العربية تشير إلى أن الجراجمة استقروا في العديد من أرجاء العالم العربي إلا أنها لا تعطي شرحًا عن كيفية حصول هذا الاستقرار أو زمنه. كما أن هذه صامتة فيما يخص أصل هؤلاء الجراجمة. لذلك ما من سبيل إلى معرفة فيما إذا جاؤوا أصلاً من مدينة جرجومة في جبل اللكام أو الجبل الأسود. لكننا نجد في (كتاب الأغاني، ج 6، ص 76) أن الجراجمة كانوا من أصل فارسي: «بنو الأحرار أو أبناء الأحرار» الذين يقصد بهم الشاعر أمية بن أبي السلط المتوفى سنة (630 م) في قصيدته، الفرس الذين جاؤوا مع سيف بن ذي يزن. إنهم يدعون اليوم بني الأحرار في صنعاء، الأبناء في اليمن، الأحامرة في الكوفة، الخضارمة في الجزيرة والجراجمة في الشام (سورية).

ما لا ريب فيه أن المصادر التي قمنا بمناقشتها لا تُشير إلى الموارنة كما أنها لا تعدُّهم من المردة أو الجراجمة؛ ومع ذلك يصر الموارنة على أن المردة (Mardaites) كانوا موارنة. يؤمن المطران يوسف الدبس، أكثر من أي شخص آخر، بهذه النظرية ويدافع عنها بشكل جاد. فهو يقول: إن اسم «Mardaites» (مستعملاً التعبير العربي المردة، كما فعل لامنس والكرملي) أطلقه على الموارنة خصومهم في القرن السابع، وإن المردة والموارنة هم الشعب نفسه. ويُضيف قائلاً: «إن بعض أهالي لبنان المسيحيين كانوا يدعون بالمردة بعد أن تمردوا على الإمبراطور البيزنطي، لأنه لم يمتثل للإيمان الكاثوليكي». يجادل الدبس بالقول: إن مصطلح «مردة» أطلق على الموارنة الذين حاربوا ضد هؤلاء الملكيين، وخاصة الإمبراطور يوسطنيان الثاني، راينوتميتوس، الذي انزلق إلى «الهرطقة» المونوثيلية. ويمضي الدبس في القول: إنه في البدء استُعمل التعبيران بالتناوب للدلالة على غرض معتاد بالطريقة نفسها التي كان فيها مصطلحا «قيسي» و «يماني» يدلان على الانقسام المدني بين هاتين القبيلتين العربيتين. بمعنى آخر، كان الموارنة والملكيون شعبين ينتميان إلى الكنيسة نفسها لكنهما أصبحا جماعتين منفصلتين في عهد الإمبراطور هرقل الذي روج «الهرطقة» المونوثيلية في سورية. وإن هذه الهرطقة وصلت ذروتها في عهد يوسطنيان الثاني، راينوتميتوس، الذي اعتنق تلك العقيدة. ومن ثم تمرد الموارنة الذين رفضوا هذه «الهرطقة» على الإمبراطور وعلى العرب، ولهذا السبب أطلق عليهم جيرانهم وأعداؤهم اسم المتمردين (مردة) من الفعل السرياني «مْراد» (تمرّد). وينتهي الدبس إلى القول: إن اعتبار هؤلاء المردة أو (Mardaites) ومردان الفرس القدماء نفس القوم كما فعل بعض الكتّاب هو محض خيال[56].

إن ما يرمي إليه المطران الدبس هو أن أهالي لبنان الموارنة كانوا سريانًا (آراميين) تمسكوا بالإيمان «الكاثوليكي» الذي صاغه مجمع خلقيدونية

(451 م). وأصبحوا لذلك دعاة أرثوذكسيين لتبنيهم لهذا الإيمان نفسه الذي اعترفت به كنيسة روما، ولم يكن بالإمكان اتهامهم بأنهم «هراطقة» أو متمسكين «بالهرطقة» المونوثيلية. هذا الإيمان «الكاثوليكي» هو الذي عرّض أول بطريرك ماروني، وهو يوحنا مارون، لاضطهاد الإمبراطور البيزنطي. إن ما يقوله الدبس ليس إلا ترديدًا للنظرية التي روَّج لها المطران الماروني جبرائيل القلاعي وتوسع فيها الكتّاب الموارنة من القرن السابع عشر فصاعدًا لتبرير ارتباط الموارنة بكنيسة روما، وهي نظرية تفتقر إلى أساس تاريخي. وقد قمنا بمناقشتها سابقًا في الفصلين الخامس عشر والسادس عشر في بحثنا عن يوحنا مارون[57]. سوف نرى أيضًا، عندما نناقش علاقة الموارنة بكنيسة روما أن كنيسة روما لا تتفق مع هذا الرأي. يقول يوسف السمعاني الذي يكرر آراء كتّاب موارنة كمرهج نيرون وإسطفان الدويهي: إن هذين الكاتبين يدعيان أن مصطلح «ملكي» كان مضادًا لكلمة متمردين (مردة). ويعلق قائلاً: «الحقيقة هي أن هذين المصطلحين لا يدلان على جماعتين دينيتين، بل على جماعتين محاربتين. ويشرح بأن أولئك الذين حاربوا في صفوف الإمبراطور البيزنطي قسطنطين الرابع، بوغوناتس، كانوا يدعون بالملكيين (بالسريانية ملكويي، أي الحزب الإمبراطوري)، وأولئك الذين حاربوه كانوا يدعون (Mardaites) المردة (أي: المتمردين)[58]. هذه حقًا نظرية خيالية جاء بها السمعاني. فقد رأينا سابقًا أن المردة (Mardaites) حاربوا في صفوف الإمبراطور قسطنطين الرابع، بوغوناتس، الذي أبرم معه الخليفتان الأمويان معاوية وعبد الملك بن مروان معاهدتي صلح. وإنه ليس هناك من دليل تاريخي على أن الملكيين كانوا يُعدون «هراطقة» مونوثيليين أو أن المردة عدّوا يومًا أرثوذكسيين. من الواضح أن الموارنة بناءً على شهادة السمعاني لم يكونوا طائفة علمانية بل طائفة دينية. ولكن السمعاني يناقض نفسه عندما يقول: إن مصطلح ملكيين لم يذكره الرومان القدامى حتى القرن العاشر الميلادي؛ ويؤكد أن الملكيين أنفسهم

حاربوا في صفوف الإمبراطور قسطنطين الرابع، بوغوناتس، في القرن السابع. والحقيقة هي أنه ما من مؤرخ قديم ربط المردة بالملكيين أو بالموارنة. وقد رأينا من الشهادات المختلفة التي أوردها بطريرك أنطاكية السرياني ديونيسيوس التلمحري أن الموارنة كانوا جماعة من الرهبان ينتمون إلى دير مارون. وكانوا يدعون بالموارنة لا بسبب أية عقيدة دينية أو انتماء ولا بسبب جهادهم ضد الأباطرة البيزنطيين، ولكن لسبب بسيط هو أنهم كانوا رهبانًا ينتمون إلى دير مارون. لذا فإن ربط الموارنة بالمردة هو أمر لا يمكن الأخذ به من الناحية التاريخية، إن عملية الربط هذه هي نظرية حديثة العهد نسبيًا قام بها كتّاب موارنة معاصرون. بيد أنه من الممكن، أن يكون بعض المردة، بل حتى بعض الجراجمة قد اختلطوا بالموارنة وأخيرًا أصبحوا مندمجين بهم، لكن هذا محض تكهن لا دليل تاريخي يؤيده. إن بعض الكتّاب المعاصرين كالمؤرخ فيليب حتي، الذين توصلوا إلى هذه النتائج، أخفقوا في إثباتها تاريخيًا[59]. إن الرأي القائل: إن المـردة والجراجمة كانوا الموارنة أنفسهم يتحدى البيّنات التاريخية. هذا صحيح خاصة فيما يتعلق برواية التلمحري التي تدل على أن الموارنة كانوا في الأصل رهبانًا صاروا مونوثيليين في القرن السابع. أي إنهم لم يكونوا طغمة من الرجال المحاربين وأنهم وجدوا في البداية في سورية بالذات لا في لبنان[60]. وكما تدل عليه رواية المفريان ابن العبري فإن الموارنة لم يصبحوا ملّة دينية متميزة حتى القرن الثامن.

20) الموارنة والمونوثيلية

تُعدُّ المونوثيلية بنظر الموارنة قضية حساسة. فالموارنة، وخاصة أولئك الذين تثقفوا في المدرسة المارونية في روما في القرنين السادس عشر والسابع عشر والذين كتبوا في الأغلب باللاتينية، أنكروا أن شعبهم وكنيستهم كانوا يومًا ما مونوثيليين. وقد سبق أن ذكرنا أسماء هؤلاء الموارنة وكتاباتهم وآخرين جاؤوا بعدهم. والذي دافع أكثر من أي ماروني آخر بحماس عن أرثوذكسية (الإيمان الخلقيدوني) لكنيسته هو المطران يوسف الدبس الذي عدَّ إلصاق المونولوثية بالموارنة «محض حسد» النقاد سواء أكانوا خلقيدونيين أم خلافهم. وما كتابه (روح الردود)، وهو تفنيد لرأي المطران السرياني الكاثوليكي يوسف داود، سوى أحد الأمثلة. وبالرجوع إلى هذا الكتاب وغيره من كتب المطران الدبس نستطيع أن نستشف السبب الذي يكمن وراء غضب الموارنة الشديد بشأن موضوع المونوثيلية، أي الاتهام بالهرطقة. وفي ردهم على النقاد يحاولون جميعًا البرهان على أن الكنيسة المارونية كانت دائمًا «أرثوذكسية»، أي متمسكة

بالإيمان الذي حدده مجمع خلقيدونية، ولذلك فهي لم تكن أبدًا هرطوقية.

رأينا سابقًا أن يوحنا مارون، أول بطريرك ماروني مزعوم، كان مونوثيليًا. كما رأينا أيضًا أن مثل هذا الاستنتاج لم يقتصر على رواية البطريرك الخلقيدوني سعيد بن بطريق بل تؤيده الكتب الطقسية المارونية نفسها. ومن بين سائر الكتّاب الذين وصفوا يوحنا مارون بأنه مونوثيلي يحتكر ابن بطريق أشد كراهية الموارنة وسخريتهم. بل إن كل كاتب ماروني على وجه التقريب حاول بطريقة أو بأخرى، تفنيد رواية ابن بطريق عن يوحنا مارون. وقد كرس البطريرك الماروني إسطفان الدويهي الجزء الثاني بأكمله من كتابه (تاريخ الطائفة المارونية) لتسفيه معظم النقاد بدءًا بابن بطريق[1]. إن الكتّاب القدامى الذين وصفوا الموارنة بأنهم مونوثيليون عديدون، ولذلك فإن مناقشة كل رواياتهم عن الموضوع تبعث على الملل خاصة أن نتائجهم التي توصلوا إليها واحدة[2]. سوف نحاول في هذا الفصل اقتفاء أثر مونوثيلية الكنيسة المارونية، مستمدين المعلومات بشكل أساسي من كتب مارونية عدا المؤلفات المنسوبة إلى يوحنا مارون، إضافة إلى عدة شهادات كتّاب كاثوليك.

من الكتب التي يدّعي الموارنة أنها من منبت ماروني أصيل وكتاب (الهدى). يضم هذا الكتاب القوانين والقواعد التي تنظم الكنيسة المارونية وحياة أفرادها الدينية. إن كتاب (الهدى)، المكتوب أصلا باللغة السريانية موجود فقط بترجمة عربية (كرشونية) عن الأصل السرياني وضعها عام (1059 م) مطران اسمه داود ردًا على طلب قدمه أحدهم ويُدعى يوسف الذي ربما كان راهبًا أو رئيس دير. وأقدم نسخة لهذا المخطوط موجودة في مكتبة الفاتيكان (المخطوط 133) وقد نسخ عام (1402 م)[3]. أما مؤلف هذا الكتاب فهو مجهول، إلا أن الراهب يوسف والمطران داود معًا يشيران إليه باسم «الأب الطاهر»، والذي ستبقى هويته سرًا من الأسرار. وكل ما يعرف عن هوية المترجم، المطران داود، هو أن اسمه ورد في مخطوط الفاتيكان. وهنا ندرك

مرة أخرى ندرة المؤلفات المارونية الأصيلة ويبقى السؤال قائمًا فيما إذا كان للموارنة مؤلفات مستقلة عن مؤلفات الكنيسة السريانية الأرثوذكسية.

إن ما يستحق الالتفاف إليه هو أن مؤلف كتاب (الهدى)، هو ماروني مونوثيلي (أي من أصحاب المشيئة الواحدة في السيد المسيح) وأنه عبَّر عن المونوثيلية بأوضح التعابير اللاهوتية. فقد كتب:

> نؤمن ونعلن بأن واحدًا من الثالوث الأقدس الابن الكلمة وُلد من الآب أزليًا لا زمان أو بداية له وأنه لم يولد كالأجساد المتوالد أحدها من الآخر، بل هو نور من نور، إله حق من إله حق، الذي منح بوافر رحمته الخلاص للبشر بمشيئة الروح القدس، نزل من السماء لكن دون أن يبارح الآب ذاته دون تغير أو فساد. وتجسد من الروح القدس ومن ابنة يوياقيم الطاهرة وأخذ منها جسدًا كأجسادنا مع روح عاقلة، وأصبح مثلنا في كل شيء عدا الخطيئة؛ ووُلد منها ابنًا واحدًا وربًا واحدًا يسوع المسيح، شخصًا واحدًا ذو جوهرين عاقلين، واحدًا من الآب الأزلي في لاهوته وواحدًا من جوهرنا في ناسوته، غير معصوم في ناسوته، معصومًا في لاهوته، متناهيًا في ناسوته ولا متناهٍ في لاهوته.
>
> والآن إذا كان لنا هذا الإيمان به فإننا حينئذٍ لا نؤمن بعدُ بأنه شخصان ومسيحان ومشيئتان أو فعلان. حاشا! بل نؤمن بأنه يسوع المسيح واحد، ابن الله الذي صار من أجلنا إنسانًا، وأنه شخص واحد في جوهرين عاقلين، وأنه مشيئة واحدة وفعل واحد[4].

بعد أن أورد المؤلف سلطة المجامع المسكونية الأربعة الأولى بإيجاز، أخذ يصف الطوائف المسيحية في زمانه وانتساب الطائفة المارونية إلى «يوحنا مارون، بطريرك أنطاكية العظمى». ويبيّن المؤلف، علاوة على ذلك، أنه شرح بالتفصيل وضع الملكيين والموارنة وموقفهم العقائدي في رسالته، التي

يسميها «رسالة العدل» الموجهة إلى الآب الطاهر أرسانيوس، مطران عين قورة (العاقوري). إلا أنه لا يعطي معلومات إضافية عن المطران أرسانيوس أو أبرشيته. ونلاحظ هنا أن اسم أرسانيوس هذا مطران عين قورة غير مذكور في مخطوط الفاتيكان (133)، مما يوحي بأنه قد دُسَّ من قِبَل نسّاخين موارنة لاحقين. يتمسك مؤلف ‹الهدى› بأن الملكيين والموارنة هما جماعة واحدة تؤمن بالمعتقد نفسه، فيما يتعلق بجوهر المسيح واتحاد طبيعتيه في شخص واحد، ولكنهم يختلفون بشأن مشيئته، فالملكيون يعترفون بمشيئتين في المسيح بينما يعترف الموارنة بمشيئة واحدة فيه[5].

يورد المؤلف، مباشرة بعد بيان الإيمان هذا شهادة أخرى عن المونوثيلية المارونية لكي يبين الفروق بين الملكيين والموارنة فيما يتعلق بالمشيئة الواحدة في المسيح. ويسهب في إظهار الخلاف بينهما حول مسألة المشيئة أو المشيئتين في المسيح. ويؤكد بأن الملكيين يتمسكون بأن للمسيح مشيئتين-واحدة من جوهره الإلهي وواحدة من جوهره البشري، بينما يؤمن الموارنة بوجود مشيئة واحدة فقط. ثم يقدم براهين كلا الجماعتين في تأييد وجهتي نظرهما[6].

تبرهن الشهادات الواردة في ‹الهدى› بأن الموارنة كانوا مونوثيليين مع أن بعض الكتّاب الموارنة يدّعون بأن توما أسقف كفرطاب في القرن الحادي عشر حرَّف هذا الكتاب بدس العبارات المتعلقة بالمشيئة الواحدة في المسيح. فقد اتهم البطريرك إسطفان الدويهي توما، لا بدس الرسالة المذكورة أعلاه الموجهة إلى أرسانيوس مطران عين قورة (عاقورة) التي تتضمن الاعتراف بالعقيدة المونوثيلية فحسب، بل بكتابتها أيضًا. لكن الدويهي لا يقدم دليلاً يؤيد فيه هذا الادعاء كما يخفق في تحديد هوية المطران أرسانيوس الذي يدّعي بأن توما قد كتب الرسالة إليه، أو في التحقق من أنه كان معاصرًا لأسقفه الكفرطابي[7]. ومما يستحق الذكر هنا هو أن المطران يوسف دريان يشك في الأساس الذي استند إليه الدويهي في اتهام توما بكتابة رسالة إلى أرسانيوس. يرى دريان أن

التواريخ المتعلقة بحياة أرسانيوس غير معروفة وأنه لم يُذكر أبدًا في أي مصدر عدا كتاب (الهدى). علاوة على ذلك، يؤكد دريان أن توما لم يذكر المطران أرسانيوس أبدًا في (الفصول العشرة)، وأن لغة (الفصول) أقل فصاحة من لغة الرسالة الموجهة إلى أرسانيوس[8]. ومن الناحية الأخرى، يرى المطران إقليميس يوسف داود، أن اتهامات الدويهي توما بتحريف هذا الكتاب يتعذر الدفاع عنها، وبأن أرسانيوس، مطران عين قورة، ربما كان شخصًا من نسج الخيال[9].

لا يوجد في النسخ الموجودة من كتاب (الهدى) ما يدل على أن توما قام بتحريفه، ولا يمكننا أن نأخذ زعم الدويهي في التحريف على محمل الجد[10]. إلا أن الدويهي أعاد النظر فيما قاله عندما رأى نسخة هذا الكتاب في مكتبة الفاتيكان، وكتب في هامشها بأنه يشك فيما إذا كان توما أسقف كفرطاب هو الذي دس العبارات أم إن المترجم المتروبوليت داود، هو الذي فعل ذلك. ثم يُضيف الدويهي إلى خطئه خطأ آخر بنسبته كتاب (الهدى) بأجمعه إلى كاتب القرن الحادي عشر النسطوري الشهير أبي الفرج عبدالله بن الطيب المتوفى سنة (1034 م). لابد أنه توصل إلى هذه النتيجة عندما اقتنع بأن اتهامه لتوما بتحريف كتاب (الهدى) لا سبيل للدفاع عنه. ولهذا السبب قام بحذف الفصل السادس برمته من كتابه (تاريخ الطائفة المارونية) وكتب فصلاً جديدًا عزا فيه كتاب (الهدى) إلى ابن الطيب[11]. وما زال الفصل الجديد موجودًا في مخطوط كتاب الدويهي (تاريخ) في دير سيدة اللويزة في لبنان، إلا أنه مدرج في نسخة أخرى من كتاب (تاريخ الطائفة المارونية) هذا، قام بنشرها محرر الكتاب رشيد الشرتوني عام (1890 م).

يرى الدويهي أن مقترف الشر هو البطريرك الملكي سعيد بن بطريق الذي أعلن بأن يوحنا مارون كان أول من ابتدع عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح، وأنه كما يقول الدويهي «قد نصب فخًا في درب التاريخ لاصطياد من يسيرون

عليه من دون إرشاد»[12]. ويعتقد الدويهي أن من بين أولئك الذين وقعوا في هذا الفخ عبد الله بن الطيب، وهو ماروني الأصل. ويتابع الدويهي قائلاً: «إن ابن الطيب تخلى عن إيمان آبائه، عندما قرأ تاريخ ابن بطريق وعلم أن الملكيين كانوا يختلفون عن الموارنة حول وحدة مشيئتي المسيح، تمامًا كما كانوا يختلفون عن النساطرة حول وحدة شخصي المسيح». وحيث إن ابن الطيب لم يأبه بمنصب الكهنوت الذي تلقاه من كبار كهنة «الأمة المارونية» سقط في الفخ الذي نصبه ابن بطريق قبل مئة عام وأيّد عقيدة المشيئة الواحدة (المونوثيلية)، وعادى الذين رفضوها. ولهذا السبب فقد نفي من بلده (لا يحدد الدويهي هوية البلد، ولكن لابد أنه كان يعني لبنان). وفي أثناء وجوده في المنفى أرسل رسائل تحتوي تفاسير حول عقيدة المشيئتين في المسيح إلى أهالي جبل لبنان آملاً أن يستميلهم إلى رأيه. كما كتب كتابًا سمي بِ ‹الهدى› يضم من بين أمور أخرى مناظرات بين الملكيين والموارنة تدور خاصة حول المشيئة الواحدة والمشيئتين في المسيح[13].

إن ما يقوله الدويهي لا أساس له من الصحة تاريخيًا. فالقس أبو الفرج عبد الله بن الطيب كان نسطوريًا، لا مارونيًا، وكان من أهالي العراق، لا من أهالي لبنان. وكان أمين سر للجاثليق (وهي الرتبة التي تلي رتبة البطريرك) النسطوري يوحنا نازوك وقد توفي في عام (1034 م)، في زمن إيليا (إلياس) الذي خلف يوحنا[14]. ومع أن السمعاني يقول: إن ابن الطيب كان نسطوريًا، لكنه يبدو بأنه يعتقد أن ابن الطيب سلّم نسخة من كتاب ‹الهدى› إلى جماعة من الموارنة في لبنان. ثم يُضيف السمعاني قائلاً: «إنه لمّا علم هذا الكاتب النسطوري بأن الطائفة المارونية كانت تؤمن بعقيدة المونوثيلية أي المشيئة الواحدة كما فعل النساطرة ظن بأن معتقَدي الجماعتين كان نفسه فيما يخصّ التجسد، لذا أرسل هذا الكتاب إليهم»[15]. ومع أن قول السمعاني هو تكهن لا أكثر، إلا أنه مهم جدًا لأنه يتضمن اعتراف هذا العلاّمة الماروني بأن الموارنة كانوا مونوثيليين.

وهذا ما يـناقض ادعاء القلاعي والدويهي بأن توما أسقف كفرطاب كان أول ماروني نادى بعقيدة المشيئة الواحدة. ومهما يكن من أمر فإن قول السمعاني لا يترك مجالاً للشك بأن كاتبًا آخر وهو ابن الطيب، الذي سبق توما أسقف كفرطاب بحوالي خمسين عامًا، أعلن بأن الموارنة كانوا مونوثيليين.

والذي يثير الحيرة هو كيف توصل إسطفان الدويهي إلى النتيجة بأن ابن الطيب كان مارونيًا وأنه كتب كتاب ‹الهدى›، وأرسله إلى موارنة لبنان؟. الظاهر أن ما خدع الدويهي هو تـفسير الأناجيل لابن الطيب الذي على الأغلب قام بتحريفه كاتب ماروني لكي يلائم العقيدة المارونية في المشيئة الواحدة (المونوثيلية). ومازالت هناك نسخة كبيرة من هذا التـفسير المحرَّف موجودة في مخطوط الفاتيكان السرياني (405 م) كانت ملكًا للمدرسة المارونية في روما قبل أن تصبح ملكًا لمكتبة الفاتيكان. لابد أن الدويهي قد قرأ هذه النسخة وظنَّ أن مؤلفها، ابن الطيب، كان مارونيًا بسبب الشهادات العديدة التي قدمها ابن الطيب على ما يزعم، للبرهان على مونوثيليته[16].

إن تحريف نص هذا المخطوط واضح في نسخة الفاتيكان بكاملها. يقول ابن الطيب في المقدمة: إنه يجد نفسه، وهو الفقير في المعرفة، وغير المستحق، (نوع من التعبير الشرقي عن التواضع) مدفوعًا بحاجة إلى جمع الشهادات من التـفاسير لكتاب ‹الحياة› (الإنجيل) التي كتبها علماء الكنيسة أمثال المفسر البارز «القديس ثيودور المصيصي» ويوحنا الذهبي الفم؛ ثم عمد ابن الطيب إلى كتابة هذه الشهادات بالعربية التي كانت سائدة في العراق، وطنه، حيث لم تعد غالبية الناس تـفهم اللغة السريانية. وقد وقع التحريف على قول ابن الطيب هذا لكي يبدو كما لو أن ابن الطيب قد أضاف اسمي القديس كيرلس الإسكندري وديونيسيوس (الذي لا يعرّف ابن الطيب هويتهما) إلى اسمي ثيودور المصيصي والذهبي الفم وإنه كتبه بالعربية لأن العربية كانت سائدة في هذا البلد ولم يعد اللبنانيون يفهمون اللغة السريانية. ربما كانت غاية الشخص

الذي قام بهذا التحريف هي أن يقود القارئ إلى الاعتقاد بأن المؤلف كان مارونيًا كتب هذا التـفسير للإنجيل في لبنان[17].

تظهر عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح في العديد من المواضع في هذا التـفسير للإنجيل، قام بإضافتها المحرف الماروني. مثلاً يقول ابن الطيب تعليقًا على صلاة المسيح في بستان الجثمانية: «**يا ابتاه إن أمكن فلتعبر عني هذه الكأس: ولكن ليس كما أريد أنا بل كما تريد أنت**» (متى 26: 39 ومرقس 14 36)، ويعلق قائلاً: «إن هذه الآية تحتمل دلالات مختلفة. منها أن مشيئة المسيح ومشيئة أبيه ليستا واحدة، ويبدي ملاحظته بأن العديد قد انخدعوا بهذا التفسير». ثم يطرح ابن الطيب ما يعتقد بأنه الحلُ لهذه النقطة فيقول: «لابد من فهم قول ربنا «**ليس كما أريد أنا بل كما تريد أنت**» بأنه لا يعني «أريد» كإنسان بل إن «مشيئتك ومشيئتي هما واحدة، لأن المسيح في ذلك الحين وضع نفسه بمكان الخليقة بأجمعها وحمل خطاياها»[18]. ويستطرد ابن الطيب شارحًا حقيقة أن مشيئة المسيح ومشيئة الآب هما واحدة، واضحة من قول المسيح في مواضع أخرى منها «**أنا لا أقدر أن أفعل من نفسي شيئًا**» و«**لأني لا أطلب مشيئتي بل مشيئة الآب الذي أرسلني**» (يوحنا 5: 30). بعبارة أخرى أن ما كان ابن الطيب ينوي مناقشته في هذا السياق هو أن مشيئتي المسيح ومشيئة الآب هما مشيئة واحدة، مما لا يعني أن المسيح له مشيئة واحدة أو مشيئتان. هذا بالضبط ما كان يعنيه ابن الطيب، إلا أن المحرّف الماروني أضاف تـفسيره الخاص وهو، إن «فحوى هذا هو وجود مشيئة واحدة وفعل إرادي واحد في المسيح»[19].

يقول ابن الطيب، حول تطهير الرب للأبرص (إنجيل مرقس 1: 40-42): إنه سيخرس الذين يقسمون أعمال ربنا بعزو بعضها إلى مشيئته الإلهية والأخرى إلى مشيئته البشرية. ويقول في الرد عليهم: «انظروا كيف قال ربنا للأبرص: «إنها مشيئتي فاطهر» مما يدل على أن مشيئته واحدة وفعله الإرادي

واحد أيضًا»[20]. علاوة على ذلك، يقول ابن الطيب في تعليقه على رفع موسى الحيّة في البرية (يوحنا 3: 14): إن «الشخص الإلهي كان متحدًا بالشخص البشري والمشيئة الإلهية متحدة بالطبيعة البشرية»[21]. وفي مواضع أخرى يدحض ابن الطيب أولئك الذين يؤمنون بمشيئتين في المسيح، وهو تفسير وضعه المحرف الماروني لأنه لا وجود له في النسخة الأصلية[22].

كما بيّنا سابقًا، لم يكن ابن الطيب مارونيًا ولا مؤلفًا لكتاب ‹الهدى›؛ كما أنه لم يسلم هذا الكتاب إلى أهالي جبل لبنان فإنه لا يذكر شيئًا عن لبنان أو عن أهاليه في مقدمة تـفسيره للإنجيل. حتى وإن كان ابن الطيب قال بالفعل: إنه كتب تـفسير الإنجيل بالعربية لفائدة أهالي لبنان، لأنهم لم يعودوا يفهمون اللغة السريانية، فإن هذا القول يكفي برهانًا على أنه لم يكن نفسه مؤلف كتاب ‹الهدى›، الذي كتب في الأصل باللغة السريانية، لا بالعربية وترجمه إلى اللغة العربية أحدهم ويُدعى المتروبوليت داود. وهنا نجد المطران الماروني يوسف دريان يدهش من ادعاء البطريرك إسطفان الدويهي أن ابن الطيب كتب هذا الكتاب وأرسله إلى شعب لبنان للتحايل عليهم لكي يقبلوا المونوثيلية[23].

يناضل المطران يوسف الدبس في إحدى المناقشات في كتابه ‹روح الردود› لتبرئة مؤلف كتاب ‹الهدى›، ومن ثم تبرئة الموارنة من كونهم مونوثيليين، إلا أن معظم حججه هي تكرار لموقف الدويهي الذي لا يمكن الدفاع عنه[24]. إلا أن الدبس يورد بيانًا يدعو إلى الارتياع وهو أن المتروبوليت داود روى في كتابه أنه من الممكن القول بمشيئة واحدة في المسيح بالمعنى الكاثوليكي نفسه الذي قال به البابا هونوريوس[25]. يستـشهد الدويهي، برهانًا على وجهة النظر هذه، بالقول التالي من كتاب ‹الهدى› (مخطوط الفاتيكان السرياني 133): «إن مشيئتي المسيح هاتين إما متحدتان أو منفصلتان. فإن كانتا متحدتين من كل وجهة، فسيتبع ذلك أنهما قد أصبحتا مشيئة واحدة بسبب اتحادهما وهدفهما. وإن كانتا منفصلتين، فسيتبع ذلك أن يشاء الجوهر الإلهي ما لا يشاؤه الجوهر

البشري والعكس بالعكس، (وبالنتيجة فإن اتحادهما يصبح باطلاً»[26]. تعدُّ هذه الفقرة هامة حقًا خاصة عندما يستشهد بها كاتب كالمطران يوسف الدبس. ومع أن الدبس مخطيء في عزو تأليف الكتاب إلى المتروبوليت داود، فإن هذه الفقرة تضم، وللمرة الأولى، إقرار الدبس بأن الموارنة كانوا مونوثيليين ولكن «بمعنى كاثوليكي». كما تظهر أيضًا أن نظرية اللاهوت المارونية التي ناقشها مؤلف كتاب ‹الهدى› كانت نظرية مونوثيلية لا لبس فيه. علاوة على ذلك، فإن هذه الفقرة تهدم ادعاء الدبس (وكذلك ادعاء القلاعي والدويهي) بأن توما أسقف كفرطاب كان قد حرَّف كتاب ‹الهدى› بإدخال تعابير مونوثيلية بشكل متعمد.

يسهب المطران الماروني يوسف دريان أكثر من الدبس في دراسة فرضية قبول المونوثيلية بمعنى كاثوليكي[27]. بيد أن الدبس ودريان ليسا أول مارونيين في العصور الحديثة يقومان بشرح المونوثيلية «بمعنى كاثوليكي». فقد جرت محاولة القيام بذلك في القرن السابع عشر من قِبَل مرهج نيرون، والذي يستشهد به كلٌ من الدبس ودريان. ففي مقالته عن أصل المارونية يعمد مرهج نيرون إلى شرح المونوثيلية على ضوء الشهادة الواردة آنفًا في كتاب ‹الهدى›. يقول نيرون:إن الموارنة عندما اعترفوا في بعض الحالات، بمشيئة واحدة في المسيح إنما كانوا يعنون فعليًا أن مشيئتي المسيح كانتا على اتفاق تام ووحدة كاملة لا فيما يتعلق بقدرات المسيح التي يؤمنون بأنهما قدرتان، أي القدرة الإلهية والقدرة البشرية[28]. ويستشهد نيرون بكتاب ‹الهدى›، وأن كاتبه هو المتروبوليت داود، باعتباره مصدرًا في هذه الحال بينما الأكثر صوابًا أن داود هو المترجم لا المؤلف. ثم يستشهد نيرون بمرجع (لا يحدده بشكل صحيح) يُشير بدوره إلى الإنجيل للبرهان على «المعنى الكاثوليكي» للمونوثيلية. والإشارة الكتابية هي (إنجيل مرقس 7: 24): **«ثم قام من هناك ومضى إلى تخوم صور وصيدا، ودخل بيتًا وهو يريد أن لا يعلم أحدٌ.**

فلم يقدر أن يختـفي». يقول نيرون: إن الإجابة على السؤال فيما إذا استطاع المسيح فعل كل شيء، أم لم يستطع، في هذه الحال، الاختفاء عن الجموع، هي أن المسيح في ناسوته أراد أن يختـفي لكنه لم يستطع. بيد أنه كان قادرًا في لاهوته على القيام بكل شيء. ولكن بما أن المسيح لم يشأ، ولكن مع ذلك فعل وشاء، ولكنه لم يقوَ على الفعل، فذلك يعني أنه امتلك بالضرورة مشيئتين تامتين متحدتين دون انفصال أو تـناقض، وإن كانت طبيعته البشرية خاضعة في الوقت نفسه لطبيعته الإلهية. ولذلك فإن من يعترف بمشيئة واحدة في المسيح فهو يجدّف. من الناحية الأخرى فالذي يفهم، كما يفهم الموارنة، بأن مشيئة المسيح الواحدة هي نتيجة اتحاد مشيئتيه والاتفاق التام بينهما. فالقضية كلها تعود إلى الفكرة التي مفادها أنه إذا اتفق اثنان أو أكثر على القيام بعمل ما فإن مشيئتيهما تصبحان واحدة في إجراء ذلك العمل. مثل هذا القياس لا يعني أن إحدى المشيئتين تصبح لاغية. بل إن ما يفهم من المشيئة الواحدة هنا هو أن غاية المشيئتين وهدفهما هما واحد وفي الوقت نفسه فإن طبيعتي المسيح الإلهية والبشرية تمتلك كل منهما المشيئة الخاصة بهما من دون افتراق. ويُـضيف مرهج نيرون بأنه يمكن للمرء أن يستـنتج من هذه الشهادة أن الذين يعترفون بمشيئة واحدة في المسيح لا يحاولون إثبات أن في المسيح مشيئة فردية واحدة، بل إن مشيئتيه لا تعملان في معارضة أو مـناقضة إحداهما للأخرى: بعبارة أخرى، إن مشيئة المسيح البشرية تخضع كليًا لمشيئته الإلهية وتكمل أوامرها. ويمضي نيرون بقوله: إن هذا الشرح للمشيئة الواحدة هو شرح «كاثوليكي» صرف ويتفق مع الشهادة التي تبناها المجمع السادس في جلسته السابعة عشرة[29].

تقودنا هذه الرواية إلى الاعتقاد بأن الموارنة كانوا مونوثيليين ولكن في نصاب «كاثوليكي». ولكن بينما يحتكم الدبس إلى كتاب ‹الهدى› وإلى البابا هونوريوس للبرهان على وجهة نظره، فإن دريان يلجأ إلى توما أسقف كفرطاب للتوضيح بأن مونوثيلية الموارنة تتفق مع المونوثيلية كما فهمها

البابا هونوريوس. لابد من التنبيه إليه هنا أن الكتّاب الموارنة يتهمون توما الكفرطابي بتحريف كتبهم وذلك بإقحام أدلة مونوثيلية فيها.

يبدو أن المطران دريان يقبل تفسير توما للمونوثيلية ويعدُّه متفقًا مع الإيمان «الكاثوليكي». لذلك تراه يستخرج عدة شواهد من 'الفصول العشرة' لتوما لكي يؤيد رأيه[30]. لا بل يصر بأن تعليم أسقف كفرطاب هو تعليم الموارنة نفسه. وأن الموارنة لايمتلكون مصدرًا آخر يوضح هذا التعليم. يؤمن دريان بأن الإيمان الذي عبَّر عنه أسقف كفرطاب لا يتعارض بحال من الأحوال مع روح تعليم الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بخصوص هذه المسألة العقائدية. ويصر دريان أن العقيدة المونوثيلية التي يحتفظ بها الموارنة، لا تتّفق في الجوهر أو في النتيجة مع المعنى «الحقيقي» لمونوثيلية القرن السابع التقليدية. ولهذا السبب يقول دريان جازمًا: إن الموارنة وإن كانوا قد دانو بالمونوثيلية كما فسرها توما أسقف كفر طاب فليس من الجائز أن يسموا مونوثيليين، لأن هذا المصطلح ينطبق فقط على جماعة من المسيحيين عرفوا بتعاليمهم الخاطئة وبمبادئ تتعارض مع إيمان الكنيسة «الكاثوليكية» (كنيسة روما). ويعلل دريان ذلك بقوله: إن هذه الجماعة من المسيحيين ظهرت في الربع الأول من القرن السابع، وقد أدانها المجمع السادس، وبعد ذلك اختفت تدريجيًا ولهذا لا يمكن العثور على أثر لها في الكنائس الخلقيدونية[31]. ولكي يبرهن على النتائج التي توصل إليها استشهد دريان بالكاردينال فرانزلين من القرن التاسع عشر الذي أصر فيما كتبه عن التجسد، بأن البابا هونوريوس كان قد فهم المونوثيلية «بمعنى كاثوليكي» ويعلل فرانزلين بأن الذين ينكرون وجود مشيئتين في المسيح، المشيئة الإلهية التي تعمل بطريقة سماوية والمشيئة البشرية التي تعمل بطريقة دنيوية، أو من ينكرون وجود المشيئة البشرية في المسيح بالقدر الذي تتعارض فيه مع المشيئة الإلهية سيجعلون هاتين المشيئتين مشيئة واحدة في الموافقة والفعل. ويؤكد فرانزلين بأنه من الممكن اعتبار هذا التعليم تعليماً «كاثوليكيًا»،

أي موافقًا لتعليم كنيسة روما. ويتابع قائلاً: «إن البابا هونوريوس قد فهم هذه المسألة، كما شرحها له سرجيوس بطريرك القسطنطينية في رسالة حول المناظرة الحامية بين قورش الإسكندري وسوفرونيوس مطران أورشليم، بخصوص فيما إذا كانت للرب المسيح مشيئة واحدة وفعلٌ واحد أم مشيئتان وفعلان. يقول فرانزلين: إن ما يؤيد رأيه بأن هونوريوس قد فهم المونوثيلية بهذا المعنى هو ما ورد في رسالته إلى سرجيوس. يقول هونويريوس:

> ولذلك فإننا نعترف بوجود مشيئة واحدة لربنا يسوع المسيح (Unde et unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi). لأن طبيعتنا (البشرية) قد استوعبتها الالوهية فلذلك فإنها عارية عن الخطية كانت قبل السقوط. لأن المسيح لما جاء في شكل جسد الخطية رفع خطيئة العالم بإتخاذه صورة عبد، وكما تمَّ الحبل به من الروح القدس فكذلك وُلد أيضًا دون خطيئة من العذراء الطاهرة القديسة والدة الله دون أن يمسها فساد الطبيعة البشرية[32].

يشير دريان إلى التشابه بين هذه الجملة ومونوثيلية الموارنة كما شرحها توما أسقف كفرطاب. ويؤكد أن التشابه كبير جدًا حيث يبدو من الممكن أن أسقف كفرطاب قد استقى هذه الجملة من رسالة هونوريوس إلى سرجيوس. ويرى دريان أن هذا القول لا يتعارض مع الحقيقة، وهي أن المجمع السادس عدَّ البابا هونوريوس هرطوقيًا. ويناقح قائلاً: «إن هونوريوس لم يدن بسبب خطأ في تعليمه، بل لأنه تسامح مع القادة المونوثيليين وكتب إليهم دون أن يتحرى خطأهم مانحًا إياهم بذلك الفرصة في استعمال رسالته لخداع المؤمنين من دون أن يدرك حقيقة نواياهم»[33].

إن استعمال رسالة هونوريوس للبرهان على إمكانية تفسير المونوثيلية بمعنى «كاثوليكي» أمر لا يمكن الدفاع عنه. لأن المونوثيلية تعني بكل وضوح «مشيئة

واحدة» بغض النظر عن التفاسير المختلفة لنمط اتحاد المشيئتين في المسيح. فقد كان معظم الأنطاكيين القدامى حتى بولس السميساطي بطريرك أنطاكية نفسه (260-272 م) مونوثيليين يعتقدون أن يسوع المسيح كانت له مشيئة واحدة (mia thelesis) أو كما يقول بولس السميساطي، «إن اختلاف شخصي المسيح (أي الإلهي والإنساني) لهما نمط واحد في الاتحاد واتفاق في المشيئة مما يدل على وجود وحدة في الأشياء التي تم اتحادهما عليها (أي اتحاد طبيعتي المسيح)»[34]. إن الـ (Ecthesis) الذي أعلنه الإمبراطور هرقل ينص بصراحة أن نسطور لم يُعلّم أبدًا عقيدة المشيئتين[35]. والمصدر الآخر الذي يدل على أن النساطرة كانوا مونوثيليين (من أصحاب المشيئة الواحدة) هو الرسالة الموجهة من البطريرك طيموثاوس النسطوري عام (791 م) إلى رهبان دير مارون[36]. بل إن السـمعاني نفسه يعترف بكل تأكيد بأن النسـاطرة كانوا مونوثيليين[37]. يقول مؤرخ اللاهوت الألماني أدولف هارناك في هذا الصدد: إن القول إن «للطبيعتين المختلفتين والشخصين المختلفين صيغة واحدة في الاتحاد، واتفاق في المشيئة، والذي يدل بوضوح على وجود وحدة في قدرة الأعمال المتحدة معًا على هذا النحو يعدُّ الركن الأساسي للعقيدة الأنطاكية (أي المدرسة الأنطاكية) بعد أن تطور ليشكل عقيدة الطبيعتين»[38]. لقد أظهرنا سابقًا أن سرجيوس بطريرك القسطنطينية، جمع مستلات عديدة من كتابات ديونيسيوس الأريوفاغي والقديس كيرلس الإسكندري وآخرين تبرهن أنهم علّموا عقيدة القدرة الواحدة في المسيح[39]. إن المسألة برمتها تتعلق بالجدل حول صيغة اتحاد طبيعتي المسيح وفيما إذا كان هذا الاتحاد يشمل أيضًا اتحاد المشيئتين في نفس المسيح. ومن المحتمل أن يكون هذا الجدل قد أصبح أساسًا جوهريًا في الخلاف اللاهوتي بين مدرستي أنطاكية والإسكندرية القديمتين حيث كانت لهما آراؤهما الخاصة في اتحاد طبيعتي المسيح ومشيئته[40]. يقول الأنطاكيون من الناحية المنطقية إنه ما دامت طبيعة السيد المسيح البشرية موضوعة في خدمة

الطبيعة الإلهية فهي مفعمة كليًا بالمشيئة الإلهية. وهكذا، فإن اصطلاح مدرسة أنطاكية (mia thelesis) فيما يخصّ المسيح حسب قول هارناك «لم يكن نتاج صيغة مادية، سيكولوجية بل صيغة أدبية»[41]. من الناحية الأخرى فإن المدرسة الإسكندرية اعتبرت الله، اللوغوس (الكلمة) أي السيد المسيح خاضعًا لـ(الله)، الإنسان الذي جعل الطبيعة البشرية طبيعة له مصورًا بذلك اتحاد القدرة بأساسها وهو اتحاد الله، الإنسان الذي يفوق الوصف[42]. وهكذا فإن مصطلح كيرلس الإسكندري أي الله الكلمة وهو طبيعة واحدة متجسدة للوغوس الإلهي تتطلب أيضًا مشيئة واحدة لنفس اللوغوس أي الله الكلمة.

يُعدُّ الرأيان متفقين بشكل أساسي بأن نتيجة وحدة مشيئتي المسيح هي مشيئة واحدة؛ ولكنهما يختلفان فقط حول صيغة اتحاد مشيئتي المسيح. لذا، فمن غير الجوهري، لا بل من العبث الادعاء بوجود نوعين من المونوثيلية؛ أحدهما «كاثوليكي» والآخر «هرطوقي». ربما يكون البابا هونوريوس اعتقد بأن فهمه للمونوثيلية كان متفقًا مع التعابير المونوثيلية التي استعملها سرجيوس وثيودور الفاراني على أساس أنه لا يمكن أن تكون مشيئة المسيح البشرية التي لا خطيئة فيها مناهضة للمشيئته الإلهية، لأنه من المحال بعد اتحادهما تمييز الواحدة عن الأخرى[43]. من الممكن أيضًا أن يكون هونوريوس قد فهم المونوثيلية على ضوء صيغة الإيمان الخلقيدونية التي أشار إليها الدبس ودريان على أنها «المعنى الكاثوليكي» لها. وهذا ما حاول أن يفعله الأب شارل جوزيف هيفيلي بخصوص عبارة البابا هونوريوس المونوثيلية وهي:

> بناء على ذلك، نؤكد على مشيئة واحدة لربنا يسوع المسيح». والتي يصفها هيفيلي بأنها «العبارة التعسة» ويقر بأنها «مونوثيلية تمامًا إن أخذت حرفيًا»[44].

وسواء نجح هيفيلي أم لم ينجح في تفسيره لما رغب في أن تكون الدلالة «الكاثوليكية» لقول هونوريوس المونوثيلي، تبقى الحقيقة الصارخة وهي أن

أعضاء المجمع السادس أدانوا هونوريوس بالهرطقة كما أدانوا المونوثيلية. وها هو حكمهم:

> إضافة إلى ذلك، نحرم وننبذ مبتدعي العقائد الجديدة التي لا موجب لها وواضعيها ونعني ثيودور الذي كان مطران فاران، وسرجيوس الذي كان مطران مدينتنا الملكية هذه (القسطنطينية). كما نحرم أيضًا هونوريوس، الذي كان بابا روما القديمة، بوصفه واضعًا لهذه الهرطقة (المونوثيلية) والذي تبناها ووافق عليها وثبتها[45].

أصدر الإمبراطور قسطنطين الرابع، بوغوناتس، مرسومًا صادق فيه على قرارات هذا المجمع وثبت حرومات هرطقة ثيودور الفاراني وسرجيوس القسطنطيني وهونوريوس بابا روما القديمة وعُلق المرسوم في فناء الكنيسة الكبرى في الجوار من ديسيمبالون (Dicymbalon)[46].

ولكن ما من أحد وصف بدقة «هرطقة» هونوريوس كما فعل البابا لاون الثاني، في رسالته الموجهة إلى الإمبراطور قسطنطين الرابع، بوغوناتس مثبتًا قرارات المجمع السادس. فقد كتب:

> كذلك، نحرم مبتدعي الهرطقة الجديدة، أي، ثيودور مطران فاران، وقورش الإسكندري، وسرجيوس، وبيروس، وبولس وبطرس وجميعهم كانوا بطاركة شرعيين لكنيسة القسطنطينية. كما نحرم هونوريوس الذي لم يعطِ مجدًا لهذه الكنيسة الرسولية ذات العقيدة المبنية على التقليد الرسولي؛ بل حاول بالأحرى إفساد الإيمان الطاهر بخيانة دنسة، كما نحرم أولئك الذين ماتوا على خطئه ونُعدُّ محاكاتهم والشركاء الذين وقفوا إلى جانبه أو من هم الآن معه أي مكاريوس وهو الأكثر خداعًا لكنيسة أنطاكية، أمرًا مقيتًا[47].

أخذ الكاتب الكاثوليكي الأب شارل جوزيف هيفيلي على عاتقه المهمة المؤلمة في محاولة تبرئة البابا هونوريوس من الهرطقة أو على الأقل ليبرهن أن

البابا قد أسيء فهمه. إلا أن الحقيقة تبقى قائمة، وهي أن المجمع السادس قرر أن هذا البابا كان هرطوقيًا[48].

وعلى ضوء قرار المجمع السادس، لا يمكن الدفاع عن المونوثيلية بالمعنى الكاثوليكي كما رغب ذلك المطرانان المارونيان الدبس ودريان وغيرهما. والحقيقة هي أن سائر الكنائس الخلقيدونية، وخاصة كنيسة روما وكنائس الشرق المتحدة بها (بما فيها الكنيسة المارونية) قبلت بالاجماع هذا المجمع الذي أدان المونوثيلية بوصفها هرطقة. ولهذا فإن أي تفسير لهذه العقيدة يجترحه الخلقيدونيون هو مسألة أكاديمية بحتة. علاوة على ذلك ليس هناك من دليل على أن الكنيسة المارونية قبلت المجمع السادس على الأقل حتى القرن السادس عشر. من المؤكد أن يوحنا مارون، الذي يعتقد بأنه أول بطريرك ماروني، لم يُشر إلى المجمع في مؤلفاته؛ لكنه يُشير فقط إلى المجامع المسكونية الأربعة الأولى[49]. فضلاً على ذلك فإن الكتب الطقسية المارونية تضمنت عقيدة المونوثيلية حتى القرن السادس عشر، حينما «طهرتها» الإرساليات التبشيرية القادمة من كنيسة روما لغرض إعادة الموارنة إلى حظيرتها. ومهما يكن من أمر فإن الموارنة المعاصرين الذين أصروا بأن أجدادهم لم يكونوا يومًا من الأيام مونوثيليين مالوا إلى الاعتراف بأن أجدادهم كانوا مونوثيليين ولكن «بمعنى كاثوليكي»[50].

إن ما يؤكد مونوثيلية الموارنة هو كتبهم الطقسية. وفيها نجد أن صلاة الاستغفار (الحسّاية في السريانية)، التي يتلوها الكاهن في بداية الاحتفال بالقداس تتضمن العبارة المونوثيلية التالية:

> المجد للرحيم الذي حلّ في مريم بِضِعَةٍ وأشرق من رحمها كإنسان بتواضع. وخرج إلى البرية باتحاد لا يوصف لطبيعتيه الحقيقيتين. فهو شخص واحد ومشيئة واحدة يحتفظ بخصائص الطبيعتين دون انقسام[51].

إن الاعتراف بالمشيئة الواحدة للمسيح واضح في هذه الصلاة، إلا أن بعض الموارنة يحاولون شرحها بتعليل عقلي «كاثوليكي» كما يظنون. يعلق الأب الماروني بولس إبراهيم على هذه الفقرة بقوله: إن ما يعنيه الموارنة بالمشيئة الواحدة في هذا السياق هو الوحدة المعنوية للمشيئتين لأنه لم تكن في المسيح مشيئة «للخطيئة». ويستنتج بأن هذا ما عناه هونوريوس بالمشيئة الواحدة في رسالته إلى سرجيوس[52]. هذا على ما يبدو رأي واه. فالواضح أن الصلاة المستشهد بها أعلاه هي صلاة مونوثيلية بشكل صريح وقد استعملها العديد من الكهنة الموارنة كلما احتفلوا بالقربان المقدس لتثبيت إيمانهم بأنه لم تكن للمسيح سوى مشيئة واحدة. بل إنها تناقض رأي المجمع السادس الذي أكّد على مشيئتين وفعلين طبيعيين الذي يجب أن يفهم منه أن المشيئتين والفعلين كائنتان دون انفصال، أو تغيير، أو انقسام، أو بلبلة[53]. ومنذ ذلك الحين صارت هذه العقيدة الصيغة النهائية التي قبلتها كنيسة روما عام (680 م) وأن أي تعليل عقلي يؤيد عقيدة المشيئة الواحدة يعدُّ مناقضًا لهذه الصيغة بل يعوزه أي تبرير عقائدي أو كنسي.

والكتاب الطقسي الماروني الآخر الذي يعترف بعقيدة المشيئة الواحدة في المسيح هو طقس رسامة الشمامسة والكهنة والأساقفة. فعندما يقوم المطران برسامة الكاهن يتلو عليه البيان التالي الذي يتضمن اعترافًا بالمشيئة الواحدة في المسيح:

> اتحد بالإيمان الحق مع يسوع المسيح الذي أهّلك لهذه الخدمة. إنه إيمان قديسينا وآبائنا الرسل، وكذلك الإيمان الذي أكدته المجامع، والقوانين الكنسية التي تحوي تعليمهم الصحيح بأن ربنا وإلهنا يسوع المسيح هو شخص واحد، ابن واحد، مسيح واحد ومشيئة واحدة. لهذا السبب قال: «ما جئت لأصنع مشيئتي بل مشيئة الذي أرسلني. حاشا أن تكون للمسيح مشيئتان، وأن يُدعى الثالوث بعد اتحادهما رابوعًا»[54].

هذه الشهادات وغيرها هي برهان حاسم على أن إيمان الكنيسة المارونية لم يكن مطابقًا لإيمان كنيسة روما، وخاصة بعد أن أدان المجمع السادس المونوثيلية.

اعترفت بمونوثيلية الموارنة كذلك جمهرةٌ من الكتّاب غير الموارنة من اللاهوتيين ومؤرخي الكنيسة من طوائف مختلفة. وربما كانت كتابات جرمانوس الأول بطريرك القسطنطينية (715-729 م أو 733 م) هي أقدم ما كتب عن هذا الموضوع. يقول جرمانوس: إن الموارنة، على غرار العديد من الهراطقة الآخرين، رفضوا المجمعين الخامس والسادس، لكنهم قبلوا المجمع الرابع أي مجمع خلقيدونية. ويُـشير إلى جدالهم حول هذه النقطة مع «اليعاقبة»، الذين يَروْا الموارنة عديمي المنطق، لأنهم قبلوا المجمع الرابع، ولكنهم رفضوا المجمعين الخامس والسادس. وبعد أن روى بأنه كان للموارنة دير في سورية، يستطرد جرمانوس بأن غالبية الموارنة (ويعني رهبان دير مارون) لم يرفضوا بشكل بات المجمعين الخامس والسادس فقط بل رفضوا أيضًا مجمع خلقيدونية وهو المجمع الرابع. ولكنه لا يعلل هذا الرفض، بل يستنتج بأنه من البديهي أن الذين يقبلون المجمع الرابع لابد أن يقبلوا بالضرورة المجمع السادس لكونه يثبت إجراءات المجمع الرابع[55]. إن شهادة جرمانوس هذه ذات أهمية بالغة خاصة وأنها صادرة من رئيس كنيسة القسطنطينية التي كانت قد قبلت مجمع خلقيدونية. ولكن لسوء الحظ، لا يقدم جرمانوس معلومات حول الأسباب أو الظروف التي حدت بالموارنة إلى رفض مجمع خلقيدونية. إن النتيجة الوحيدة التي يسعنا التوصل إليها على ضوء هذه الشهادة هي أن العديد من الرهبان الموارنة الذين أكرههم الإمبراطور هرقل على قبول مجمع خلقيدونية نبذوا هذا المجمع عندما حررهم موت هرقل من الخوف من الاضطهاد. والأكثر من ذلك نجد أن هذه الشهادة تتفق تمامًا مع كتابات بطريرك أنطاكية ديونيسيوس التلمحري، حول هرقل والرهبان الموارنة والتي

أدت إلى النتيجة أن هؤلاء الرهبان لم يكونوا خلقيدونيين بل كانوا سريانًا أرثوذكس من أصحاب عقيدة الطبيعة الواحدة قبل النصف الأول من القرن السابع. فإنه ليس من المعقول أن يقول جرمانوس بأن عددًا كبيرًا من الموارنة تبرؤوا من المجمع الرابع أي مجمع خلقيدونية لو لم تكن لديه معرفة بقيامهم بذلك في زمنه.

هناك شهادة أخرى عظيمة الأهمية حول الموضوع وهي شهادة يوحنا الدمشقي المتوفى سنة (749 م)، وهو أشهر لاهوتي خلقيدوني وأحد قديسي الكنيسة الملكية الذائعي الصيت. كان القديس يوحنا الدمشقي من أهالي سورية وعلى دراية تامة بالطوائف الكنسية المختلفة في زمنه؛ لذا فإن معرفته بإيمان الموارنة أمر لا يقبل الجدل. يذكر يوحنا الدمشقي في مؤلفاته الغزيرة الموارنة مرتين فيما يتعلق بإيمانهم. ففي مؤلفه «De Recta Sententia» يصفهم بأنهم مونوثيليين. وبعد أن يقسم بالثالوث المقدس بأنه يتمسك بالإيمان الصحيح يتابع قائلاً: «لن أقبل قط أي إيمان مخالف لما أوردته أو ارتبط به مع أي شخص لا يعترف بهذا الإيمان، خاصة الموارنة»[56]. إن إشارة يوحنا الدمشقي هذه إلى الموارنة هي في معرض كتابته عن التقديسات الثلاث، وخاصة عبارة «**يا من صُلبت لأجلنا، ارحمنا**». التي ينسبها هو وكتّاب آخرون خطأً إلى بطرس القصّار، بطَريرك أنطاكية. والمهم هنا هو معرفة موقف يوحنا الدمشقي حول هذه الفقرة المضافة إلى التقديسات الثلاث. ففي الوقت الذي يُعلن بعض آباء الكنيسة الخلقيدونيين، وخاصة البطريرك أفرام الآمدي، أن في مقدورهم قبول هذه الإضافة إلى التقديسات الثلاث إن كان المراد بها الشخص الثاني من الثالوث، المسيح، فإن يوحنا الدمشقي يرفضها رفضًا باتًا. فتراه يصرّ على أن الذين يستعملون التقديسات الثلاث مع إضافة «**يا من صُلبت لأجلنا**»، ينسبون، الصلب، في رأيه، إلى الثالوث بأجمعه. وبما أن الموارنة كانوا من بين أولئك الذين استعملوا الإضافة، فقد عدّهم يوحنا الدمشقي

مبتدعين[57]. ويؤكد يوحنا الدمشقي رأيه حول التقديسات الثلاث في رسالة موجهة إلى الأرشمندريت جردانوس قائلاً: «إن بطرس القصّار لم يخشَ أن يقصر ترنيمة التقديسات الثلاث كما يقصر ثوبًا قذرًا؛ فإن كانت هذه الترنيمة المقدسة تخصّ الابن وحده، فسيزول بذلك كل شك «ونصبح مُورَنين» (أي نصبح كالموارنة) وذلك بعزو الصلب إلى الثالوث بأكمله. حاشا لله أن نكرر هذه التقديسات الثلاث بشفاهنا. عسى أن يرحمنا الله وينجينا من هذا الموت، لأن الموت هو في هذه الكأس»[58].

يبدو هنا أن يوحنا الدمشقي ابتكر عبارة «نمورن» عند الإشارة إلى كون الموارنة ينسبون الصلب إلى الثالوث بأجمعه مما أثار استياء المطران الماروني يوسف الدبس. وقد حاول الدبس أن يوضح بأن ليس هناك من شيء في مؤلفات يوحنا الدمشقي يَصِم الموارنة بالهراطقة. ويقول بحماس: إن يوحنا الدمشقي لم يبتكر عبارة: نمورن «بل استعمل بالأحرى كلمة «Baronizmen» (يهذون كالسكارى) لوصف الذين يوجهون عبارة «**يا من صُلبت لأجلنا**»، إلى الشخص الثاني من الثالوث أي المسيح. كما يصر الدبس بأن الموارنة في زمن يوحنا الدمشقي كانوا يدعون «بالمتمردين أو المردة» لا بالموارنة، وبأن ميخائيل لكيان، الذي قام بتحرير (De Recta Sententia)، قد خدعته عبارة يوحنا الدمشقي «خاصة الموارنة». ويرتئي الدبس أن هذه العبارة غير صحيحة ولا تظهر في المخطوط الأصلي من مؤلف الدمشقي (De Recta). وأخيرًا يؤكد الدبس أنه من الممكن استعمال التقديسات الثلاث مع العبارة المضافة وهي «**يا من صُلبت لأجلنا**» بمعنى كاثوليكي. كما يدّعي أيضًا أن لكيان برّأ الموارنة في كتاباته من أية «هرطقة»(59).

إن النقد الذي وجهه المطران يوسف الدبس إلى يوحنا الدمشقي غير مقنع. صحيح أن يوحنا الدمشقي لم يُشر مباشرة إلى الموارنة على أنهم هراطقة، إلا أنه بوصفه لاهوتيًا خلقيدونيًا كان يعدُّ العبارة المضافة إلى التقديسات الثلاث

هرطقة، فهو يلمح ضمنًا بأن الموارنة الذين رتلوا التقديسات الثلاث مع هذه العبارة، يعدُّون هراطقة. والمراد قوله هنا هو أنه ما من كنيسة خلقيدونية، ومن ضمنها كنيسة روما، رتلت يومًا التقديسات الثلاث مع هذه العبارة المضافة. بل إن مجمع ترولان المنعقد عام (692 م) في قانونه الحادي والثمانين نهى عن إضافة عبارة «**يا من صُلبت لأجلنا**» إلى التقديسات الثلاث[60]. وهذا ما أيده العلاّمة السمعاني نفسه الذي أسهب في الحديث عن قرارات هذا المجمع[61]. يُعدُّ إذن تبرير التقديسات الثلاث، بما فيها عبارة «**يا من صُلبت لأجلنا**»، بمعنى «كاثوليكي» تبريرًا واهيًا. فإن هذه العبارة إما أن تكون أرثوذكسية أو بدعة. والذي تجب ملاحظته هو أنه في الوقت الذي رأتها الكنائس الخلقيدونية، ما عدا الموارنة، هرطقة، فإن الكنائس المناوئة للخلقيدونية كالكنائس السريانية والقبطية والأثيوبية والأرمنية رأتها جزءًا أساسيًا من إيمانها الأرثوذكسي. والأكثر من ذلك لا يمكن تبرير اتهام المطران الدبس ميخائيل لكيان بالدس المزعوم لكلمات، «خاصة الموارنة» في مؤلف يوحنا الدمشقي (De Recta Sententia) بحجة أن هذه الكلمات لم تكن موجودة في النسخة الأصلية منه. والذي فات المطران الدبس أن ميخائيل لكيان دافع دائمًا عن «كاثوليكية» الموارنة واتبع في الكثير من الجوانب آراء كتّاب موارنة[62]. إلا أنه أورد بخصوص التقديسات الثلاث، ما أعتقد أنه الحقيقة عن الموارنة[63]. بل لا يوجد دليل على أنه قام بتحريف نص يوحنا الدمشقي. علاوة على ذلك، ليس من سبب يدعو إلى الاعتقاد بأن لكيان قد انتهك الحقيقة التاريخية بقوله: إن الموارنة كانوا مونوثيليين. بل إن موضوعيته حول هذه النقطة واضحة ولاسيما أنه لم يغفل أبدًا، في طبعته لمؤلفات يوحنا الدمشقي، الاستشهاد بآراء كتّاب موارنة، وخاصة آراء مرهج فاوستوس نيرون، الذي يشهد على مونوثيلية الموارنة. كما يعلل لكيان أيضًا أصل الموارنة بأنهم كانوا «مونوفيزيين أي يعاقبة» قبل أن يصبحوا مونوثيليين فيقول: «كان أهالي لبنان ينحدرون

من أولئك المونوثيليين الفينيقيين، الذين لم يكونوا في السابق فقط متصلبين بعقيدتهم التي حددها مجمع خلقيدونية، بل اعتنقوا أيضًا العبارة المضافة إلى التقديسات الثلاث أي «يا من صُلبت لأجلنا» التي صاغها بطرس القصّار، إلا أنهم على الأقل، كمونوثيليين، هجروا المونوفيزية»[64].

لا يؤكد لكيان أن الموارنة كانوا مونوثيليين فحسب، بل يوحي بالسبب الذي دعاهم لأن يصبحوا مونوثيليين فيما يخص موقفهم من مجمع خلقيدونية. فهو يُشير في هذا السياق إلى رهبان دير مارون الذين كانوا السوابق للطائفة المارونية. ويمكننا أن نستخلص من قوله هذا أن لكيان يُشير إلى الفترة الممتدة من مجمع خلقيدونية عام (451 م) وحتى النصف الأول من القرن السابع عندما أصبح الموارنة الأوائل، رهبان دير مارون، مونوثيليين عندما فرض الإمبراطور هرقل المونوثيلية.

يُعد البيان واضحًا وباتًا خاصةً أن هؤلاء الرهبان الموارنة كانوا من أصحاب الطبيعة الواحدة المتجسدة والذين يسميهم لكيان «مونوفيزيين»، ومع أن الظن بأن الجدل المحتم حول صيغة اتحاد طبيعتي المسيح قد تمَّ حله عن طريق مجمع خلقيدونية، إلا أن رهبان دير مارون أبدوا تصلبًا في قبول قرارات المجمع. وأن هذا التصلب أدى بالنتيجة إلى غضب هؤلاء الرهبان أصحاب الطبيعة الواحدة المتجسدة ورفضهم مجمع خلقيدونية وتعريفه للإيمان على غرار غالبية الكنيسة في سورية. ونظرهم لكونهم من أصحاب الطبيعة الواحدة المتجسدة فقد كانوا يتلون ترنيمة التقديسات الثلاث مع عبارة «يا من صُلبت لأجلنا»، والتي يعتقد لكيان خطأ بأن بطرس القصّار بطريرك أنطاكية أضافها إلى التقديسات الثلاث في الجزء الأخير من القرن الخامس. وقد ظل هؤلاء الرهبان يتمسكون بصيغة عقيدة القديس كيرلس وهي الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي حتى بداية القرن السابع، عندما أصبحوا مونوثيليين ولكن بالصيغة الخلقيدونية للإيمان والتي فرضها عليهم الإمبراطور هرقل. ومع قبولهم هذا

الإيمان مكرهين على ما يبدو فإنهم ظلوا أوفياء لإيمانهم المونوفيزي الأصلي، الذي أبقوا عليه سليماً في كتبهم الطقسية. أي إن عقيدتهم الجديدة بالمونوثيلية (مشيئة واحدة في المسيح) لم تفصلهم فصلاً كبيرًا عن معظم أصحاب الطبيعة الواحدة المتجسدة الأرثوذكس في سورية؛ بل إن نقطة الانفصال كانت هي قبولهم الظاهري لمجمع خلقيدونية الذي فرضته السلطة الإمبراطورية. وبعد قبولهم قرارات مجمع خلقيدونية والمونوثيلية عقيدة، أصبحوا جماعةً دينية متميزة في القرن الثامن.

إن ما يضفي الأهمية الكبرى على شهادة لكيان هو تعاطفه مع الموارنة. فهو واحد من أوائل الكتّاب الكاثوليك الغربيين الرومان في العصور الحديثة الذي دافع عن «كاثوليكية» العقيدة التي حددها مجمع خلقدونية بكونها فصل الختام في «الأرثوذكسية». ومع ذلك فهو يقرُّ بأن الموارنة كانوا من أصحاب الطبيعة الواحدة المتجسدة، وأنهم تحدوا مجمع خلقيدونية. إن إقرار لكيان هذا لا يؤيد الموقف الذي تمسك به الموارنة منذ القرن السادس عشر، وهو أن الموارنة قد دافعوا بحماس عن مجمع خلقيدونية وعن صيغته في الإيمان منذ القرن الخامس فصاعدًا. كما أنه يتناقض أيضًا مع الزعم القائل: إن سويريوس، بطريرك أنطاكية وأسقفه بطرس الأفامي المعاديان لقرار مجمع خلقدونية نصبا كمينًا لثلاثمئة وخمسين راهبًا وقتلوهم. لأنه لو كان هؤلاء الرهبان الموارنة في الحقيقة خلقيدونيين مستميتين فقدوا ثلاثمئة وخمسين منهم من أجل إيمانهم الخلقيدوني وأنهم دخلوا في جدال مع أصحاب الطبيعة الواحدة المتجسدة فيما يخص العقائد في نهاية القرن السادس في أنطاكية، لكان من العبث للكيان وغيره من الكتّاب الكاثوليك كالمطران إقليميس يوسف داود عدّهم مونوفيزيين أو «يعاقبة».

بينما يُشير القديس يوحنا الدمشقي إشارة عابرة إلى مونوثيلية الموارنة، فإن شخصيات كنسية أخرى قريبة العهد من زمنه كبطركي النساطرة صليبا زخا

المتوفى سنة (728 م) وطيموثاوس المتوفى سنة (823 م)، أكدت بشكل قاطع على المونوثيلية المارونية. ففي القرن الثامن، نقل الجثالقة النساطرة، الذين دعوا أنفسهم آنذاك «بطاركة»، كرسيهم إلى بغداد (التي شيدت عام 762 م) عاصمة الدولة العباسية ومركز السلطة السياسية للخلفاء. ونال الأطباء والبطاركة النساطرة حظوة كبيرة في بلاط الخلفاء؛ وهذا ما صح بشكل خاص بالنسبة لطيموثاوس، الذي كان الخليفة هارون الرشيد يخاطبه «بأبي النصارى»[66]. لابد أن الموارنة، الذين كانوا ما يزالون جماعة صغيرة في ذلك الحين، كانت لهم معرفة عن النساطرة في العراق والمكانة التي كان بطاركتهم يتمتعون بها في البلاط العباسي. وربما اعتقدوا أن وضع أنفسهم تحت سلطة البطريرك النسطوري، الذي كانت الدولة العباسية تسانده، سوف يؤمن لهم الحماية من اضطهاد الملكيين، الذين كانوا يحاولون إرغامهم على الانضمام إلى كنيستهم. ولابد أنهم علموا أيضًا، أن النساطرة كانوا مونوثيليين مثلهم يعترفون بمشيئة واحدة في المسيح[67]. ولابد أن هذا ما حث قادة الكنيسة المارونية على كتابة رسالة إلى صليبا زخا لشرح إيمانهم والتعبير عن رغبتهم في الانضمام إلى كنيسته. ومما يؤسف له حقًا أن الرسائل المتبادلة بين الموارنة وصليبا زخا مفقودة. هناك فقط إشارة إليها في رسالة موجهة من البطريرك طيموثاوس إلى الموارنة، وهي موجودة لحسن الحظ بكاملها. إن الكاتب النسطوري عبد يشوع الصوباوي والذي يُشير إلى العديد من الرسائل المجمعية وغيرها التي كتبها طيموثاوس، لا يذكر شيئًا عنها ما دام لم تتوافر نسخة منها في زمنه في الفاتيكان أو في أوربة. غير أن المطران إقليميس يوسف داود يذكر أنه حصل على مجموعة من المخطوطات السريانية والعربية من الشرق عام (1869 م) فأخذها معه إلى روما لإيداعها مكتبة (مجمع انتشار الإيمان)[68]. وكانت إحدى هذه المخطوطات تضم رسالة طيمثاوس إلى الموارنة. هذه الرسالة موجهة إلى رهبان القديس مارون، ويقول طيموثاوس إنها كُتبت في السنة الثالثة عشرة

من عهد بطريركيته، أي في عام (791 م). وتُعدُّ هذه الرسالة مرجعًا هامًا حول المونوثيلية ومسائل أخرى تتعلق بإيمان الموارنة.

يستهل طيموثاوس رسالته بتحية تعيد إلى الذهن تحيات القديس بولس في رسائله. ويسمي من يخاطبهم: «أعضاء جسد ربنا يسوع المسيح، الإخوة النسّاك الأتقياء الذين يعيشون تحت سدة القديس مارون، مع تحيات طيمثاوس العبد الوضيع للإله العظيم ومخلصنا يسوع المسيح، الذي يخدم بنعمة الله الكرسي البطريركي في مدينة الملك (ويعني بها بغداد مدينة الخليفة)»[69]. ثم ينصرف إلى النقاط التي أثارها الموارنة في رسالتهم إليه. فيثني على إيمانهم معبرًا عن فرحه بلجوئهم إليه للاتحاد مع كنيسته، ويلمح إلى اتصالهم السابق بسلفه صليبا زخا. ويمضي في شرح إيمان الكنيسة النسطورية لكي يروا فيما إذا كان موافقًا لإيمانهم. ويسهب طيموثاوس في الكتابة عن الثالوث المقدس، والتجسد وطبيعتي المسيح، مبينًا أن الاعتراف بطبيعتين منفصلتين في المسيح يستدعي الاعتراف بشخصين أو مسيحين، الواحد منهما مولود من الآب، والآخر مولود من مريم. لهذا السبب أسهب في شرح تعبير (والدة الله/ Theotokos) محاجًا بأن مريم يجب ألا تُدعى بحاملة الله أو والدة الله[70]. كانت هذه، بالطبع، العقيدة التي آمن بها نسطور، بطريرك القسطنطينية، والتي أدانه بسببها مجمع أفسس (431 م). إن النقطة الأساسية في رسالة طيموثاوس هي إيمان كنيسته بالمشيئة الواحدة في المسيح حيث يقول: «إن نتيجة اتحاد شخصي المسيح هي مشيئة واحدة، قوة واحدة، قدرة واحدة وخاصية واحدة. فنحن إذن لا نقسم ابن الله إلى مشيئتين، وقدرتين وخاصيتين كما يفعل بعض الأشرار من الناس. حاشا، لأن أي امرئ يفعل ذلك يجب أن يلقى في قصور الهراطقة، ويكسى بالأرجوان ويصبح مهملاً»[71].

إن ما عناه طيمووثاوس «بقصور الهراطقة» هو قصور الأباطرة البيزنطيين، وخاصة الإمبراطور قسطنطين الرابع بوغوناتس، الذي حرم المجمع السادس

(680 م) في عهده عقيدة المشيئة الواحدة وثبت عقيدة المشيئتين والقدرتين في المسيح.

بعد ذلك ينتقل طيموثاوس إلى التقديسات الثلاث، فينبه الرهبان الموارنة بأنه لا يمكن لهذه الترنيمة أن تُرتل مع عبارة «يا من صُلبت لأجلنا»، حتى إن كانت موجهة إلى ابن الله. ويناشدهم التخلي عن استعمال «هذه العبارة التجديفية»[72] في ديرهم؛ ولكن يبدو أنه يرغب في المصادقة على استعمالها إذا تمَّ تغيير صيغتها لتكون على الشكل التالي: «قدوس أنت الله، قدوس أنت القوي، يا من تجسدت وصُلبت من أجلنا، قدوس أنت أيها السرمدي ارحمنا». ويعلل طيموثاوس قوله هذا أنه من الممكن أن تحتل عبارة، «يا من صُلبت لأجلنا» بهذه الصيغة فقط مكانًا في التقديسات الثلاث. وبعد التأكيد بأن كنيسته قد حفظت الإيمان دون فساد منذ العهود الرسولية، يطمن طيموثاوس الرهبان الموارنة قائلاً: «لا يوجد شيء يستطيع أن يمنعنا أيها الإخوة الأحباء من أن نصبح كنيسة واحدة في المسيح ربنا»[73]. ويستمر في تملق الرهبان الموارنة للانضمام إلى كنيسته موضحًا أن العديد من الناس (بما فيهم ثلاث عشرة كنيسة في نجران في الجزيرة العربية) قد فعلوا ذلك، وإن الأتراك وقادتهم قد تمت هدايتهم إلى المسيحية وأصبحوا خاضعين لسلطته الكنسية[74]. ويختتم رسالته بعرض شروط انضمامهم إلى كنيسته. ومن بين المسائل العقائدية التي يتوقع من أفراد دير مارون أن يعترفوا بها قبل قبولهم في طائفته هي ما يلي، عليهم الاعتراف بطبيعتين وشخصين في المسيح؛ وأن يسموا سيدتنا العذراء والدة المسيح، لا والدة الله؛ وأنهم يجب أن يتخلوا عن عبارة «يا من صُلبت لأجلنا» في التقديسات الثلاث. وأخيرًا، يتوقع طيموثاوس من الرهبان الموارنة قبول تعاليم ثيودور المصيصي وديودورس ونسطور ونبذ كيرلس «الهرطوقي»[75].

إن مونوثيلية الرهبان الموارنة تبدو مفهومة ضمنًا لا علنًا في رسالة طيموثاوس. يمكن ملاحظة ذلك في نقاشه لعقيدة الطبيعتين والمشيئتين

في المسيح وفي وصمه الذين يتمسكون بهذه العقيدة بأنهم هراطقة. وما تجب ملاحظته هنا أيضًا هو أنه لو كان الرهبان الموارنة من المتمسكين بهذه العقيدة لما وصم طيموثاوس، على الأقل من باب اللياقة، أناسًا يرغبون في الانضمام إلى كنيسته بالهراطقة. كما أن طيموثاوس وهو العالم بالأمور الكنسية كان يعرف مسبقًا أن رهبان دير مارون كانوا مونوثيليين كما كان هو، ولهذا السبب لم يدعهم للاعتراف بمشيئة واحدة في المسيح قبل أن يتأهلوا للانضمام إلى حظيرته في الإيمان. وهكذا لم يتم إدراج هذه العقيدة شرطًا من الشروط الموضوعة لغرض اتحادهم بكنيسته. إلا أن النقطة الحاسمة في الأمر هي أنه إذا كان هؤلاء الرهبان، كما يدّعي كتّاب موارنة معاصرون، مدافعين عن إيمان مجمع خلقيدونية وكانوا قد ضحوا بالعديد من الأرواح من أجل هذا الإيمان فلِمَ قادهم التفكير بالسعي وراء الوحدة مع الكنيسة النسطورية التي كان مجمع أفسس (431 م) قد أدان عقيدتها، ومع نسطور الذي سميت الكنيسة باسمه (وهو الذي أدانه في مجمع خلقيدونية صديقه الحميم ثيودوريطس القورشي الذي لم تختلف وجهات نظره اللاهوتية عن وجهات نظر نسطور)؟

من الصعب قبول اعتراض المطران الماروني يوسف الدبس بأن طيمثاوس كان يعني فقط رهبان دير مارون لا سائر الموارنة، وبأنه لم يدعُ الرهبان إلى الاعتراف بمشيئة واحدة في المسيح لأن النساطرة لم يشددوا في عقيدتهم على مشيئة واحدة في المسيح أو مشيئتين بل على طبيعتين وشخصين في المسيح[76].

من الغريب ومن غير المنطقي أن يعمد الدبس، الذي أصرّ على أن الرهبان الذين تبعوا الناسك مارون كانوا منافحين عن الإيمان «الكاثوليكي» وأن الذين قبلوا تعاليمهم كانوا يدعون موارنة، إلى فصل الرهبان عن بقية الموارنة في اعتراضه على رسالة طيموثاوس[77]. أما فيما يتعلق بالاعتراض الثاني، قد يكون صحيحًا أن النساطرة لم يشددوا كثيرًا على عقيدة المشيئة الواحدة لأنها كانت جزءًا أساسيًا من إيمانهم. هذا ما تدل عليه رسالة كتبها طيموثاوس نفسه

إلى أحد الكهنة اسمه سرجيوس، دافع فيها عن عقيدة المشيئة الواحدة والقدرة الواحدة في المسيح وناقشها بالتفصيل[78].

يرى الكاتب االكاثوليكي الفرنسي الأب ف نو أن رسالة طيمثاوس لم تكن موجهة إلى الرهبان الموارنة في سورية، بل إلى قبيلة تحمل اسماً مشابهًا عاشت في بلاد فارس. يقيم نو نظريته على تعبير (مارونيا/ Maronia) الذي ناقشه السمعاني في المجلد الثالث من مكتبته الشرقية حيث بيّن أن مارونيا (Maronia) كان اسم قبيلة تتمسك بالإيمان النسطوري، عاش أفرادها في مدينة مرو في مقاطعة خراسان في بلاد فارس. ولكنه لا يعدُّ مارونيا نفس شعبة الموارنة في سورية ولبنان. إن الأب نو، الذي ينافح عن موقف الموارنة وعن وجود ارتباط دائم بينهم وبين كنيسة روما يجد في هذه الكلمة حجة مقنعة تهدم أصالة المراسلة بين طيموثاوس والموارنة. فهو يسهب في الحديث عن مارونيًا مبينًا بأنها مشابهة تمامًا في الشكل للكلمة السريانية مارونايي (الموارنة باللهجة السريانية الشرقية)، ويستنتج بأن الشبه الكبير بين المصطلحين قد أدى بالبعض إلى الاعتقاد بأن البطريرك طيموثاوس كان قد وجه الرسالة قيد البحث إلى موارنة لبنان، بينما في الحقيقة أنه وجهها إلى قبيلة نسطورية تحمل اسماً مشابهًا كانت تعيش في بلاد فارس. ويتابع نو قائلاً: «إنه كانت هناك مدينة ذكرها المؤرخ سترابو قرب الخليج الفارسي تُدعى «مارون»، كان سكانها شبه بدو رحل». وبينما يحدد السمعاني مقر سكناهم بأنه في مرو. فإن الأب نو يدعي بأن رسالة طيموثاوس كانت موجهة إلى رهبان من هذه القبيلة. ولكي يبرهن نو على صحة رأيه يقول: إن هذه الرسالة بالذات، وبحسب ترتيب رسائل طيمثاوس، تقع في الموضع بين رسالة طيموثاوس إلى الراهب سرجيوس في عيلام، إلى الجنوب الغربي من بلاد فارس، ورسالته الموجهة إلى رهبان القديس جبرئيل قرب الموصل في بلاد ما بين النهرين (العراق). ويستطرد الأب نو قائلاً: «إن هذا البطريرك كتب ما لا يقل عن تسع وخمسين رسالة،

وأنه لا توجد واحدة منها موجهة إلى الرهبان في سورية، لأن طيموثاوس لم تكن له صلة بهم». علاوة على ذلك، فإن رسالة طيموثاوس موجهة «إلى الرهبان الذين يعيشون تحت مظلة (Canopy) مارون» وليس فيها ما يدل في هذا السياق أنها قد أرسلت إلى رهبان دير مارون. بل يذهب نو أكثر من ذلك بقوله: إن مصطلح «مظلة» (Canopy) في هذا الخصوص لا يدل على دير، فما بالك إن عُدّ أنه يُشير إلى دير مارون. ويخلص نو إلى النتيجة بأن هؤلاء الرهبان لم يكونوا غير الرهبان المذكورين آنفًا، وكانوا يعيشون في خيام في بلاد فارس وأنهم كانوا من أتباع رجل يُدعى مارون بل من المحتمل أن يكونوا قد عاشوا في مدينة مارون قرب الخليج الفارسي أو في مكان يُدعى مرو في بلاد ما بين النهرين[79].

إن نظرية نو وحجته لا يمكن الدفاع عنها من الناحية التاريخية. إذ تراه يغفل حقيقة أن هذه القبيلة الفارسية التي تحمل اسماً مشابهًا لاسم الموارنة كانت على الإيمان النسطوري (ويعترف هو والسمعاني قبله بذلك). وكانت هذه القبيلة على اتصال مع البطريرك طيموثاوس وخاضعة لسلطته الكنسية. وبالنتيجة لم يكن طيموثاوس بحاجة إلى كتابة رسالة يدعوهم فيها إلى الانضمام إلى كنيسته. بل من العبث أن يشرح طيموثاوس للرهبان الفرس معتقدات إيمان كنيسته في الوقت الذي كانت لهم معرفة جيدة بها. إن لغة رسالة طيموثاوس وسياقها يدلان بكل وضوح أنه كان يخاطب رهبانًا لم تكن لهم علاقة بكنيسته، ويتمنى لو أنهم انضموا إلى حظيرته في الإيمان. ويُشير طيموثاوس في الرسالة نفسها إلى الرسالة التي كان رهبان مارون قد بعثوها إلى سلفه، صليبا زخا، ويعبر عن فرحه برغبتهم في الاتحاد بكنيسته. ولو أننا تتبعنا مناقشة نو حتى نهايتها المنطقية لوجدنا أنفسنا مجبرين على التسليم بأن صليبا زكا كان يخاطب الرهبان في بلاد فارس لا في سورية. وهناك مسألة أخرى وهي أن الأب نو فهم مصطلح «مظلة» في رسالة طيموثاوس حرفيًا؛ بالرغم من أن طيموثاوس

لم يكن يعني بالتأكيد باستعماله مصطلح «مظلة» كخيمة أو دير بل كان يعني «المظلة الروحية لإيمان مارون». أو كان يعني بالأحرى أن هؤلاء الرهبان كانوا يعيشون في مجتمع من الإخوة في دير مارون. إن إسناد نو نقاشه برمته إلى الفرق البسيط بين مصطلحات متماثلة، يضعف هذا النقاش إلى درجة يتعذر معها الدفاع عنه.

وختامًا رأينا حتى الآن أن مونوثيلية الموارنة قد استندت على بيّنات داخلية وخارجية معًا. ولكن هناك بيّنات أخرى حول مونوثيلية الموارنة ذات صلة كبيرة بعلاقة الموارنة بكنيسة روما ستتم مناقشتها في الفصل التالي.

21) علاقة الموارنة بكنيسة روما

يعتقد الكتّاب الموارنة وكذلك بعض الكتّاب الكاثوليك أن الكنيسة المارونية كانت متحدة مع كنيسة روما منذ العهود القديمة. يقول كاتب معاصر هو الأب ج س قنواتي: إن «الكنيسة المارونية ظلت متحدة مع روما منذ تأسيسها في القرنين الخامس والسادس»[1]. هذا الادعاء لا صحة له من الناحية التاريخية، لأن الكنيسة المارونية في هذين القرنين لم تكن قد ظهرت إلى الوجود، ولم تكن هناك علاقة كنسية بين الموارنة بوصفهم طائفة دينية، أو حتى بين رهبان دير مارون في سورية الجنوبية كنيسة روما. أما الرسالة المزعومة التي وجهها رهبان سورية الجنوبية، ومنهم بعض الرهبان من دير مارون إلى البابا هرمزدا، كما تمَّ تبيانه سابقًا، فهي عرضة للانتقاد إلى حد كبير، بل تعدُّ زائفة في رأي مؤلف هذا الكتاب. فالحقيقة التاريخية تدل على أن الموارنة لم يصبحوا على اتصال لأول مرة مع شخصيات من كنيسة روما في الشرق حتى الحروب الصليبية في القرن الحادي عشر.

أول من أشار إلى هذا الاتصال هو وليم الصوري. وُلد وليم، على الأرجح من أصل إفرنجي أو جرماني، في أورشليم عام (1130 م)ودرس في أورُبة. وفي عام (1167 م)، عندما رسم أرخدياقونًا للكنيسة اللاتينية في صور، كان الجزء الأكبر من سورية وفلسطين في أيدي الإفرنج أو الصليبيين. وفي عام (1174 م) رسم إيمري أو إيمريك، بطريرك أنطاكية اللاتيني، وليم مطرانًا على كنيسة صور اللاتينية بموافقة الملك الإفرنجي بولدوين الرابع. عاش وليم فترة في أنطاكية واكتسب معرفة وافية بأحوال سورية في عهد الصليبيين. ويعدُّ التاريخ الذي كتبه عن الصليبيين في سورية في القرن الثاني عشر سجلاً تاريخيًا مهمًا لتلك الفترة.

يُشير وليم الصوري إلى الموارنة في شهادة مطولة في سياقين ويصفهم بأنهم جزء من الأمة السريانية، وأنهم كانوا مونوثيليون (يدينون بعقيدة المشيئة الواحدة في المسيح) منذ خمسمئة عام، وأنهم نبذوا هذه الهرطقة بفضل العناية الإلهية، وذلك بالاعتراف بالإيمان الصحيح بحضور إيمري وبإظهار استعدادهم لقبول تعليم كنيسة روما. ويستطرد وليم الصوري قائلا: «إن عدد هؤلاء الموارنة كان قرابة أربعين ألفًا، وأنهم كانوا قومًا أشداء قدموا خدمة جلّى لنا فيما يتعلق بمصالحنا العديدة والهامة مع أعدائنا. ولهذا السبب غمر الفرح شعبنا (الصليبيين اللاتين) عندما عاد هؤلاء الموارنة إلى الإيمان الصحيح»[2]. أي إيمان كنيسة روما.

قام كتّاب موارنة، كالبطريرك الدويهي وبعض كتّاب غربيين أيضًا بتوجيه النقد إلى وليم الصوري، لأنه نسب المونوثيلية إلى الموارنة. يدعي هؤلاء الكتّاب أن وليم الصوري، في عزوه الهرطقة المونوثيلية إلى يوحنا مارون أو إلى الموارنة قد انتحل رواية سعيد بن بطريق المغلوطة والمنطوية على مفارقة تاريخية[3]. ومن هؤلاء الكاتب روبرت و كروفورد، الذي أراد أن يظهر أن وليم الصوري كان على خطأ في عزو المونوثيلية إلى الموارنة أو إلى مؤسسهم.

لكنه بدأ بالفرضية المغلوطة وهي أن وليم الصوري هو المرجع الرئيسي للكتّاب الغربيين الذين جاؤوا بعدئذ. كما انتهى كروفورد بالنتيجة الخاطئة وهي أن وليم الصوري ما دام قد عزا المونوثيلية إلى الموارنة استنادًا إلى كتابات سعيد ابن البطريق فإن مارون الهرطوقي المونوثيلي الذي ذكره وليم الصوري لم يكن سوى أحد الرهبان النساطرة من الرها، واسمه يوحنا مارون، وهو غير يوحنا مارون الذي يعتقد الموارنة بأنه أول بطريرك لهم، والذي توفي عام (707 م)[4]. هنا يبدو تهافت كروفورد وغيره من الكتّاب في هذه المسألة. السبب انه حتى إذا افترضنا أن وليم الصوري قد انتحل ما كتبه ابن بطريق عن يوحنا مارون، فمن الثابت أنه لم ينتحل إشارته إلى الموارنة بأنهم مونوثيليون عن ابن بطريق، لأن هناك اختلافًا شديدًا بين روايته ورواية ابن بطريق عن هذه النقطة. فمن الأمور المسلم بها أن وليم الصوري، وهو كاهن ومؤرخ، قضى معظم حياته في سورية وطاف بعض أرجائها، ولذلك يكون قد حصل على بعض المعرفة عن إيمان الموارنة. ومن المؤكد أيضًا أن وليم الصوري ما كان ليسمي الموارنة مونوثيليين لو أنهم لم يكونوا كذلك في الزمن الذي عاش فيه، وهو القرن الثاني عشر. أضف إلى ذلك أن وليم الصوري عندما قال: إنه يمكن معرفة هرطقة يوحنا مارون، التي هي عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح، وتلامذته من قرارات المجمع السادس الذي انعقد ضدهم وأدانهم، فقد كان يعني بالتأكيد المونوثيليين بصورة عامة الذين تبنى الموارنة عقيدتهم، لا يوحنا مارون شخصيًا أو الموارنة بوصفهم جماعة معينة. ولكن لسوء الحظ أساء الكتّاب الموارنة فهم هذا القول، كما أساء فهمه كروفورد، الذي وصل إلى النتيجة، وهي أن المجمع السادس لم يُعقد ضد الموارنة وأنه لا توجد دلالة على أن ذلك المجمع أدانهم. والحقيقة هي أن المجمع قد أدان المونوثيلية. ومن المنطقي أن الذين تمسكوا بهذه العقيدة ومنهم الموارنة قد أدينوا أيضًا لتبنيهم هذه العقيدة. وسواء أنَقَل وليم الصوري حكايته عن سعيد بن بطريق أم لا،

تبقى الحقيقة قائمة، وهي أن الموارنة كانوا مونوثيليين كما أوضحنا سابقًا. ولسوء الحظ، لم يكن في متناول يد كروفورد مصادر سريانية وعربية أصلية، ولهذا كانت فرضيته خاطئة والنتيجة التي توصل إليها خاطئة مثلها.

يقول وليم الصوري: إن الموارنة وبطريركهم وعدد من المطارنة قدموا خضوعهم للكنيسة الكاثوليكية بوساطة البطريرك اللاتيني إيمريك. وليس من الصعب تعليل هذا الخضوع. فإن الموارنة، على غرار الأقليات المسيحية الأخرى، عانوا من الإرهاق والاضطهاد أولاً من الفاطميين في مصر، الذين احتلوا سورية، وبعدئذ من الأتراك السلاجقة الذين طردوا الفاطميين من سورية عام (1071 م)، بعد أن هزم ألب أرسلان الجيش البيزنطي في مالازكرد (مانزيكرت). وعندما جاء الصليبيون إلى سورية، واحتلوا مدنها الرئيس ووصلوا إلى عرقا قرب طرابلس في لبنان في ربيع عام (1099 م)، خرج الموارنة للترحيب بهم إذ وجدوا في هؤلاء الذين يدينون بمثل دينهم حليفًا كانـوا يأملون أن يزيح نير المضطهدين عن رقابهم[5]. من الممكن أيضًا أن يكون الدافع الأساسي الذي حدا بالموارنة لتقديم خضوعهم لكنيسة روما هو أملهم في الاحتماء بالصليبيين. لكن اعترافهم بإيمان مجمع خلقيدونية لم يكن دافعًا قويًا لخضوعهم، لأن الموارنة، كما يبلغنا وليم الصوري، كانوا هراطقةً.

جرى أول اتصال للموارنة مع الصليبيين في عام (1099 م). ولكنهم كما يقول وليم الصوري لم يقدموا خضوعهم لكنيسة روما حتى عام (1182 م). ومن سوء الحظ، لا يقدم وليم الصوري من المعلومات إلا إشارة عامة بأن الموارنة وبطريركهم وبعض أساقفتهم أعلنوا ولاءهم لكنيسة روما. كما أنه لا يعطي معلومات تتعلق بهوية هذا البطريرك أو الدوافع التي حدت بالموارنة إلى تقديم مثل هذا الولاء أو الظروف التي دفعتهم إلى القيام بذلك. بل إننا لا نملك في الواقع دليلاً أو وثيقة بشكل رسالة أو مرسوم بابوي، يؤيد فكرة خضوع الموارنة لكرسي روما. بيد أننا نعلم من رسالة وجهها المطران جبرائيل القلاعي

إلى البطريرك الماروني شمعون (سمعان) الحدثي عام (1494 م)، يقول فيها: إن خضوع الموارنة لباباوات روما يرجع إلى عام (1100 م). ويستمر القلاعي قائلاً: «إنه عندما وصل الصليبيون إلى المنطقة المجاورة لطرابلس أرسل البطريرك الماروني يوسف الجرجسي، عند سماعه بنبأ وصولهم، وفدًا إلى روما طالبًا من الحبر الروماني تـثبيته بطريركًا». وتدّعي الرسالة انضمام وفود أخرى أرسلها غودفري، ملك أورشليم اللاتيني إلى الوفد الماروني، ربما لدعم التماس البطريرك للتثبيت. ونتيجة لذلك أرسل البابا باسكال الثاني في عام (1100 م) تـثبيته للبطريرك الماروني وأنعم عليه بعكاز وتاج[6]. ليس لما يدعيه القلاعي هذا أساس من الصحة تاريخيًا. لأننا نكتشف عند قراءة رسالته إلى البطريرك سمعان الحدثي أنه لم يبيّن أن البطريرك الجرجسي تلقى تثبيتًا من البابا، بل كل ما هنالك أنه طلب التثبيت من البابا وحسب. وليس هناك من دليل بأن البابا باسكال الثاني تلقى يومًا طلبًا كهذا من هذا البطريرك الماروني أو أنه ثبته في منصبه كبطريرك.

إن القلاعي يناقض نفسه في الرسالة ذاتها الموجهة إلى البطريرك سمعان الحدثي عندما يخبر البطريرك بأن خمس عشرة رسالة مودعة في أرشيف البطريركية المارونية تـشهد على إيمان الموارنة القدماء. ويؤكد القلاعي أن هذه الرسائل كانت قد حفظت على مدى مئتين واثنين وثمانين عامًا خلت. إن ما يريد القلاعي إثباته هو أن إيمان الموارنة قد تمَّ البرهان عليه في رسائل باباوات سابقين، قبل مئتين واثنين وثمانين عامًا من الزمن الذي كتب فيه رسالته إلى البطريرك سمعان الحدثي عام (1494 م). هذا ما يحدد التاريخ بعام (1212 م)، أي قبل سنة واحدة من زيارة البطريرك إرميا العمشيتي لروما لتقديم خضوعه للبابا[7]. هذا ما توضحه بجلاء رسالة البابا بولس الثاني إلى البطريرك الماروني بطرس الحدثي في آب عام (1469 م)، والتي استـشهد بها القلاعي نفسه. يبيّن بولس في هذه الرسالة أن أول حبر روماني منح تثبيتًا لبطاركة موارنة تمَّ

انتخابهم حديثًا هو البابا إينوسنت الثالث (1198-1216 م) في القرن الثالث عشر. لكنه لا يذكر البابا باسكال الثاني[8]. كما أن لدينا أيضًا شهادة البطريرك الماروني ميخائيل الرزي، الذي أعلن عام (1578 م) أنه إذا جرى انتخاب بطريركٍ ماروني جديد فلابد له من أن يطلب مباشرة من الحبر الأقدس تـثبيته كما جرت العادة عند «أسلافنا منذ أيام إرميا»[9]. هذا ما يؤيده أيضًا البطريرك إسطفان الدويهي، الذي يبيّن أن الكنيسة المارونية كانت ذات صلة وثقى بكنيسة روما منذ زمن البطريرك إرميا العمشيتي في بداية القرن الثالث عشر[10].

ليس هناك من دليل على قيام أي من الباباوات كإينوسنت الثالث بإنشاء علاقات ثابتة مع الكنيسة المارونية وجماعتها لغرض اجتذابهم إلى حظيرة الكثلكة. ولكن عندما أصبح إينوسنت الثالث بابا عام (1198 م) حاول إجراء العديد من الإصلاحات في الكنيسة آملاً أن تمتد سلطة كنيسة روما إلى كنائس الشرق، ومنها الكنيسة المارونية[11]. من الواضح أن الكنيسة المارونية كانت أول هدف للبابا لأنها كانت قد قامت ببعض التلميحات للاعتراف بسلطة كنيسة روما منذ عام (1099 م). وتفيدنا رسالة البابا إينوسنت الثالث، المؤرخة في (1) شباط عام (1216 م) بأنه كان على معرفة بأن الموارنة كانوا قد توقفوا عن الاعتراف بسيادة روما، وأنهم مازالوا مقيمين على إيمانهم المونوثيلي ويدينون بعقائد أخرى مخالفة للعقائد التي تعترف بها كنيسة روما[12]. لذا، أرسل البابا الكاردينال بطرس من رهبنة القديس مرسيلوس لتحري إيمانهم وإعادة تـثبيت ولائهم القديم لروما. لا ندري متى وصل الكاردينال بطرس إلى لبنان، ولكن لابد أن يكون ذلك قد حصل في عامي (1203-1204 م) أو قبلهما أي قبل سنوات من مغادرة البطريرك العمشيتي إلى روما. وكما جاء في الرسالة التي بعث بها إينوسنت الثالث إلى هذا البطريرك، أن الكاردينال بطرس وصل إلى طرابلس واستقبله البطريرك الماروني إرميا العمشيتي وعدة

أساقفة وكهنة وشمامسة وحشد من العلمانيين الذين أخذوا على أنفسهم عهدًا بالولاء لكنيسة روما وللبابا إينوسنت الثالث وخلفائه من الباباوات. كما لفت الكاردينال نظرهم إلى أمور عديدة في إيمانهم لا تتفق مع إيمان كنيسة روما وطلب منهم تصحيحها[13]. إن هذه الزيارة التي قام بها الوفد البابوي، إلى جانب دعوة إينوسنت الموجهة إلى العمشيتي لحضور مجمع لاتران في نيسان (1213 م) كانت أحد الأسباب التي حثت هذا البطريرك الماروني على زيارة روما وتقديم الولاء شخصيًا للبابا. أما الحجة التي أوردها القلاعي ونقلها مرهج نيرون وهي أن سبب هذه الزيارة كان انتقال البطريرك الماروني لوقا البنهراني (1300 م) وجماعة من الموارنة إلى المونوفيزية (أي اليعاقبة)، فإنها تنطوي على مفارقة تاريخية[14]. لأن الدويهي يشير، بحق، إلى أن حادثة البنهراني هذه لا يمكن أن تكون قد حصلت في زمن البطريرك العمشيتي بسبب الاختلاف في الزمن بين هذين البطريركين[15]. ومن الواضح أن القلاعي قد خلط، على ما يبدو، بين إرميا العمشيتي وبطريرك آخر، هو إرميا الدملصاوي (1272-1297 م) الذي يُقال أيضًا: إنه زار روما وقدم الولاء للبابا[16].

غادر إرميا العمشيتي لبنان عند تلقيه دعوة البابا في نيسان (1213 م) لحضور مجمع لاتران ووصل إلى روما في العام نفسه. مثل أمام البابا وانحنى أمامه، طالبًا بتواضع كبير البركة له ولشعبه. وطمأنه البابا وأنعم عليه بالعديد من الامتيازات الكنسية[17]. حضر البطريرك مجمع لاتران الذي انعقد في تشرين الثاني عام (1215 م)، إلا أنه لا يوجود دليل بأنه شارك في مداولاته. وقبل انفضاض المجمع غادر العمشيتي روما في كانون الثاني عام (1216 م)، ووصل إلى طرابلس في آذار من العام نفسه. كان برفقته الكاردينال وليم، الموفد البابوي الذي أرسله البابا لإعادة اختبار إيمان الموارنة وولائهم لكنيسة روما. وحسبما يقول القلاعي، فقد قام باستقبال البطريرك والكاردينال في طرابلس

نائب البطريرك المطران ثيودور ومطارنة آخرون وكهنة وحشد من الناس. وبعد أن نقل البطريرك إليهم بركات البابا عرض المنشور البابوي الذي كان قد تسلمه وسأل الناس فيما إذا كانوا على استعداد لقبول ما جاء فيه. أجاب الحاضرون ومنهم مئتان وخمسون من الموارنة العلمانيين بصوت واحد، «مستعدون، مستعدون، هذا هو إيماننا الذي نموت من أجله». وعندما شرح المترجم الذي كان بصحبة الكاردينال هذه الأحداث، أمر الكاردينال بأن يؤتى بالإنجيل والأسرار المقدسة، وطلب من الحاضرين القسم عليها بالولاء لكنيسة روما. وعندما جيء بها أقسم الناس في حضرة الكاردينال على وحدتهم مع كنيسة روما وطاعتهم لها ولأحبارها. وبعد أداء القسم قدم الكاردينال إلى البطريرك الخاتم والباليوم (درع التثبيت) اللذين أنعم بهما البابا عليه. كما تعهد الناس بأن يقوم كل بطريرك جديد يجري انتخابه بالتوجه شخصيًا إلى روما أو إرسال مبعوث نيابةً عنه للحصول على تثبيت منصبه من البابا[18].

تعدُّ الرسالة التي وجهها البابا إينوسنت الثالث إلى البطريرك إرميا العمشيتي بعد مغادرته روما بالأهمية نفسها التي كانت لرحلة البطريرك إلى روما. ولا ندري السبب الذي دعا البابا إلى كتابه الرسالة، ولكن يستفاد من مضمونها أن البابا ربما أراد أن يجلب انتباه البطريرك إلى العقائد المناوئة التي كان الكاردينال بطرس من رهبنة القديس مارسيلوس (وهو موفد البابا) قد اكتشف وجودها في تعاليم الكنيسة المارونية، وإرشاده مع كهنته لاتباع قوانين وتقاليد كنيسة روما. تعدُ هذه الرسالة، وهي الأولى التي وجهها حبر روماني إلى بطريرك ماروني، ذات أهمية كبرى في إظهار علاقة كنيسة روما مع الكنيسة المارونية حيث تستحق إيضاحًا كاملاً. إنها وثيقة هامة تلقي الضوء أيضًا على إيمان الموارنة وموقف كنيسة روما منهم. وقد قام بتوقيع الرسالة البابا واثنا عشر كاردينالاً وخمسة أساقفة.

أول ما يلفت النظر في الرسالة هو أن البابا إينوسنت الثالث يخاطب إرميا

بوصفه بطريركًا أو كبير أساقفة حيث يقول: «من إينوسنت، خادم خدام الله، إلى الإخوة المبجلين إرميا البطريرك أو الحبر وكبار الكهنة والأساقفة والإكليروس والوجهاء والشعب الماروني»[19]. لم يكن في نية البابا عند ذكره لقبي بطريرك أو حبر، الاعتراف بإرميا أكثر من كونه رئيس أساقفة. إذ إن تعبير الحبر الذي يستعمله مساو لتعبير مفريان، وهي رتبة كنسية أقل من رتبة البطريرك. علاوة على ذلك، لم يخاطب البابا إرميا بأنه بطريرك أنطاكية وهو دحض لزعم البطريرك الماروني بولس مسعد المتوفى سنة (1890 م) الذي يدّعي بأن البطريرك الماروني هو «البطريرك الوحيد الحقيقي لأنطاكية»[20]. سوف نرى بعدئذ أن لقب «بطريرك أنطاكية» الذي يضيفه البطاركة الموارنة إلى أسمائهم لا تدعمه القوانين أو التقاليد الكنسية. والمهم هنا هو أن البابا إينوسنت الثالث يقرّ بأن الموارنة، مع ولائهم الماضي لكنيسة روما، مازالوا مونوثيليين يتمسكون بعقيدة مخالفة لعقيدة كنيسة روما، وأنهم قد ضلوا عن الإيمان الصحيح (بمعنى إيمان كنيسة روما) ولكنهم عادوا إلى الطريق الصحيح بفضل العناية الإلهية. يقول البابا:

> إذ إنكم كنتم سابقًا كخراف تائهة، لا تفهمون بشكل صحيح أنه لم يكن للمسيح سوى عروس واحدة وحمامة مقدسة واحدة أي الكنيسة الكاثوليكية، وأن المسيح هو الراعي الحقيقي الوحيد، ومن بعده وبواسطته صار بطرس رسوله ونائبه الذي كان الرب قد كلفه ثلاث مرات برعي خرافه، وأن إيمان بطرس هذا وإيمان الأحبار الرومان خلفائه لا يمكن أن يفشل، لأن الرب كان قد وعد بأنه سيثبت إخوته في إيمانهم[21].

لا يترك البابا مجالاً للشك بأن الموارنة كانوا على خطأ في اعتناق المونوثيلية وأن حكمه هذا يبدو أكثر وضوحًا عندما يمضي في إعلام البطريرك بأن الموارنة اهتدوا إلى الراعي الحقيقي عندما كان الكاردينال بطرس من رهبنة القديس

مارسيلوس في ديار إرميا العمشيتي، معترفين بالبابا بأنه الحبر الأعظم في الكنيسة الجامعة (أي الكنائس المسيحية قاطبة) ونائب يسوع المسيح. كما يُعلن أيضًا بأن البطريرك مع عدد من مطارنته وكهنته والعلمانيين من شعبه أقسموا، في حضرة الكاردينال بطرس، على الطاعة لكنيسة روما وللبابا وخلفائه. كما يعلم البابا البطريرك أيضًا بالأخطاء والشوائب التي وجدها الكاردينال في إيمانهم ويأمرهم من الآن فصاعدًا بالتمسك بإيمان كنيسة روما. يؤكد البابا بأن الكاردينال أمرهم بالإقرار:

> إن الروح القدس ينبثق من الابن كما ينبثق من الآب، وبأن عليهم أن يقوموا بالعماد باسم الثالوث القدوس، مرة واحدة فقط، لا ثلاث مرات، وبأن للمطارنة وحدهم الحق بإعطاء التثبيت، وبأن عليكم، عند تحضير الميرون المقدس ألا تضيفوا مواد أخرى سوى البلسم وزيت الزيتون، وأن تؤمنوا بمشيئتين في المسيح، مشيئة إلهية ومشيئة بشرية[22].

وأخيرًا منح البابا البطريرك الباليوم (درع التثبيت) لا بشكل مباشر، بل بتفويض بطريرك أنطاكية اللاتيني الذي أنعم به عليه[23].

ليس من شك بأن كنيسة روما في القرن الثالث عشر، عندما كُتبت هذه الرسالة، عدّت الكنيسة المارونية «هرطوقية مونوثيلية» وأنها اهتدت إلى الكثلكة بفضل العناية الإلهية. وأن عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح ليست وحدها التي فصلت الكنيسة المارونية عن كنيسة روما بل العديد من العقائد والتقاليد التي أوردها البابا في رسالته. ولدى التمعن في هذه العقائد والتقاليد نجد أنها متّفقة تمامًا مع عقائد وتقاليد الكنيسة السريانية الأنطاكية الأرثوذكسية والتي تُدعى اعتباطًا بالكنيسة «المونوفيزية» أو «اليعقوبية». إذ إن عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح وانبثاق الروح القدس من الآب وحده هما العقيدتان الأساسيتان لهذه الكنيسة. كما أنه وفقًا لطقس المعمودية لهذه

الكنيسة، يغطس الكاهن الذي يقوم بالعماد المعمَّد ثلاث مرات بالماء ويتلو في كل مرة قائلاً: «أعمدك باسم الآب، والابن والروح القدس». لكن البابا إينوسنت الثالث أمر البطريرك الماروني بوجوب تلاوة هذه العبارة مرة واحدة فقط. علاوة على ذلك، فإن كهنة الكنيسة السريانية الأنطاكية الأرثوذكسية لهم الحق في تثبيت المعمَّد بالميرون المقدس وهو أحد الأسرار المقدسة السبعة. وأخيرًا، فإن مركب الميرون المقدس في هذه الكنيسة لا يحتوي على مواد سوى البلسم وزيت الزيتون اللذين حددهما البابا. والحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أن هذه التقاليد والعقائد تؤيد أن الكنيسة المارونية، من الناحية التقليدية على الأقل، كانت جزءًا من كنيسة أنطاكية السريانية الأرثوذكسية وأن اعترافها بالإيمان الخلقيدوني كان في الظاهر فقط، ولم يكن تبنيًا أصيلاً لذلك الإيمان.

تمثل رسالة إينوسنت الثالث بداية سياسة روما في تحويل تلك الكنائس الشرقية إلى كنائس لاتينية خاضعة لسلطة الأحبار الرومان. وإضافة إلى العقائد والتقاليد التي تمَّ ذكرها، أبلغ البابا إينوسنت الثالث البطريرك الماروني بأن موفده الكاردينال بطرس قد أمر الكنيسة المارونية أيضًا بإتباع عوائد لاتينية أخرى كاستعمال الحلل الكهنوتية اللاتينية وإعلان التحريم ثلاث مرات قبل الاحتفال بمراسيم الزواج، واستعمال الخبز الفطير في القربان، والاعتراف مرة واحدة في السنة على الأقل لدى الكاهن، وتناول القربان المقدس مرة واحدة في السنة على الأقل، واستبدال الأجراس الخشبية بأجراس من النحاس أو الفولاذ، واستعمال كؤوس فضية بدلاً من الكؤوس النحاسية أو الخشبية، وضم قديسين جدد إلى تقويم الكنيسة، وتبني طقوس المعمودية وغيرها من طقوس كنيسة روما، وأخيرًا استعمال ليتورجية روما اللاتينية[24].

والخلاصة فإن هذه الرسالة تفند مزاعم الموارنة بتمسكهم الدائم بإيمان كنيسة روما.

كانت هذه الرسالة مصدر أسى للموارنة على الدوام، ولذلك حاولوا

إما إغفال القسم الأعظم منها، أو تقديم تعليلات جديدة لنوايا كاتبها. يدّعي البطريرك إسطفان الدويهي أن سياق الرسالة يدل على أن البابا إينوسنت الثالث كان يقصد توجيهها إلى اليونانيين (البيزنطيين الملكيين) لا إلى الموارنة. ويقول: إن هؤلاء اليونانيين هم الذين قدموا خضوعهم للحبر الروماني بواسطة الكاردينال بطرس من رهبنة القديس مارسيلوس، لأنهم لم يعترفوا بأن الروح القدس ينبثق من الابن. ويضيف الدويهي: إن البابا تلقى معلومات محرفة، لأن الكاردينال لم يكن على معرفة باللغات الشرقية، لذا وصف الموارنة خطأ بأنهم مونوثيليون. وأخيرًا يجزم الدويهي أن البابا عندما كتب «كنتم سابقًا كخراف ضالة» إنما كان يُشير إلى خضوع موارنة لبنان وأورشليم فقط إلى كنيسة روما، والذي تمّ بواسطة امريك، البطريرك اللاتيني، لا إلى سائر الموارنة. ويصر الدويهي بأن الموارنة لم يسقطوا أبدًا في الهرطقة، وأن أولئك الذين يدّعون بأن الموارنة سقطوا فيها أو أنهم أعيدوا إلى الإيمان «الكاثوليكي» الحق فهم إنما يكذبون[25]. من الواضح أن الدويهي ينكر أن الموارنة كانوا مونوثيليين ضالين كالخراف، وأنهم اهتدوا إلى الكثلكة بفضل العناية الإلهية. لكن نص رسالة إينوسنت، الذي استشهد بها باباوات آخرون بعده للبرهان على أن ما قاله عن الموارنة كان صحيحًا، هو دليل كافٍ على صدقه. لم يكن لدى إينوسنت الثالث ما يدعوه إلى تحريف الحقيقة بشأن الموارنة. والأكثر من ذلك من الصعب الاعتقاد بأن الكاردينال بطرس قدم إليه معلومات زائفة. فلو كان قد فعل ذلك، لما أبدى الكاردينال وليم، الذي أرسله البابا إينوسنت إلى الموارنة بصحبة البطريرك العمشيتي مثل هذا الشك الكبير بمعتقدات الموارنة ونواياهم تجاه كنيسة روما.

رافق الكاردينال وليم مترجمون شرحوا له محاضر اجتماعه بالبطريرك الماروني ومطارنته والكهنه والعلمانيين لأخذ العهد على أنفسهم بالولاء للبابا. ولهذا فإنه لم يطلب إحضار الإنجيل والأسرار المقدسة لكي يدعم

الموارنة ولاءهم بقسم إلهي إلا بعد أن وثق من نوايا الموارنة الطيبة تجاه كنيسة روما. إن من غير اللائق اتهام الكاردينال بطرس والحبر الروماني بالتحريف والكذب[26]. فإننا لا نجد مارونيًا قط يتهم هؤلاء الباباوات بالكذب أو الجهل. بل على النقيض نجد أمين سر البابا إينوسنت الرابع (1353-1361 م) في رسالته الموجهة إلى البطريرك الماروني، يقتطف من رسالة البابا إينوسنت الثالث وينصح البطريرك ومطارنته وكهنته والعلمانيين في كنيسته «الذين اهتدوا حديثًا إلى الإيمان» باتباع إرشاداته والعمل بمقتضى معتقدات كنيسة روما[27]. وفي (3) تموز من عام (1526 م)، كتب البابا إقليميس السابع إلى البطريرك الماروني ينصحه من كل قلبه بإبقاء نفسه وشعبه على نقاء الإيمان «الكاثوليكي» والالتزام بخضوعهم لكنيسة روما الذي استمر منذ عهد سلفيه إينوسنت الثالث ويوجين الرابع. كما وجه البابا غريغوريوس الثالث عشر رسالة بالغرض نفسه في عام (1577 م) إلى البطريرك الماروني، يُشير فيها إلى رسائل الباباوات السابقين بدءًا بإينوسنت الثالث[28].

إن المعلومات التاريخية حول الكنيسة المارونية وعلاقاتها مع كنيسة روما، منذ وفاة البطريرك إرميا العمشيتي عام (1230 م) وحتى أواسط القرن الرابع عشر، غير وافية. أما المرجع الرئيسي حول هذه الفترة فهو 'مديحة كسروان' المعروفة عمومًا ب 'زجلية' القلاعي. ومع مفارقات الأحداث التاريخية التي ترويها 'الزجَلية'، فإن الكاتب الماروني الأب بولس قـراألي يعدُّها «صفحة مجيـدة في تـاريخ لبنان والطائفة المارونية»، ويعدُّ مؤلفها «أول مؤرخ ماروني»[29].

يفيدنا القلاعي في هذه الزجلية بأن 'الشعب الماروني بقي في سلام إلى أن قام راهبان بإزعاجه، أحدهما من دير يانوح، والآخر من دير نبوح اللذان تبرأا من إيمانهما الكاثوليكي وبدأا بالتبشير بالعقيدة المونوفيزية أي عقيدة الطبيعة الواحدة «أي عقيدة اليعاقبة» بين الموارنة حيث تبع العديد منهم عقيدتهما.

كانت جهود هذين الراهبين فعّالة جدًا حيث كان أحد المهتدين إلى عقيدتهم هو البطريرك الماروني لوقا البنهراني المتوفى سنة (1300 م)، من أهالي قرية بنهران. ثم انضم إليهم فيما بعد العديد من الموارنة، حيث أصبحت الجماعة المارونية منقسمة إلى فئتين: إحداهما اتبعت البطريرك، والأخرى بقيت على الإيمان الكاثوليكي. ولما سمع البابا بارتداد البطريرك والعديد من الموارنة إلى المونوفيزية أرسل موفدًا إلى البطريرك لكي يتخلى عن إيمانه الجديد. لكن البطريرك رفض الاجتماع بالموفد البابوي، لأنه كان قد اعترف بإيمان الكنيسة السريانية الأرثوذكسية[30]. الذي ينعته الأب قراألي دون مبرر بـ «الهرطقة اليعقوبية»[31]. أما الطرف الذي بقي على ولائه للكنيسة المارونية فقد انتخب بطريركًا جديدًا، هو إرميا الدملصاوي عام (1282 م)، والذي يخلط القلاعي بينه وبين إرميا العمشيتي. وكان من جراء هذا الانقسام أن عانت الكنيسة المارونية انشقاقًا خطيرًا في صفوفها. وفي السنة نفسها (1282 م) غزت لبنان قوات من الجنود التركمان بأمر من الدولة المملوكية في مصر وهاجمت جهات بشري أو أهدن، وهدمت قلعة أهدن. وفي آب من ذلك العام احتلت هذه القوات قرية الحدث وأخذت البطريرك لوقا البنهراني أسيرًا[32]. وفي هذا الوقت، على الأرجح، أقنع حاكم جبيل البطريرك الدملصاوي بالسفر إلى روما لطلب الحلّة من البابا للشعب الماروني[33]. ولابد أن يكون الحاكم قد شعر بأن الموارنة ارتكبوا بارتدادهم إلى المونوفيزية (اليعقوبية)، خطيئة تتطلب صفحًا من البابا[34].

ليس من الصعب تعليل اهتداء البطريرك لوقا البنهراني والعديد من الموارنة إلى المونوفيزية. ففي القرن السابع بدأ رهبان دير مارون في سورية الذين كانوا قد تبنوا المونوثيلية بتحويل العديد من المونوفيزيين السريان، المؤمنين بطبيعة متجسدة واحدة للوغوس الإلهي إلى عقيدتهم. كما امتدت المونوثيلية إلى لبنان، حيث شكل المرتدون جماعة مارونية متميزة. وكان ارتداد هؤلاء المونوفيزيين

سهلاً لأن المونوثيلية (الإيمان بمشيئة واحدة في المسيح)، على غرار الإيمان بطبيعة واحدة فيه، كانت عقيدة أساسية يؤمن بها هؤلاء المرتدون. فضلاً على ذلك، لم يشكل الموارنة في لبنان سوى أقلية ضئيلة إلى جانب السريان الأرثوذكس، الذين كانوا يشكلون السواد الأعظم من السكان في لبنان قبل رفضهم لمجمع خلقيدونية (451 م) وبعده. وهذا ما يدل عليه العدد الكبير من أسقفياتهم وأبرشياتهم وكنائسهم وأديرتهم وعائلاتهم في لبنان. وقد بذل الكاتب السرياني الكاثوليكي الفيكونت فيليب دي طرازي جهدًا كبيرًا في وصف هذه المؤسسات والتي تدل على عدد السريان الأرثوذكس في لبنان ونفوذهم[35]. وكما يقول الأب هنري لامنس: إن الطائفة المارونية لم تحصل على درجة كبيرة من الأهمية حتى أواسط القرن الخامس عشر في لبنان. فقد كان السواد الأعظم من الموارنة مازالوا يعيشون في مقاطعتي جبيل والبترون في شمال لبنان. لذا، لا يمكن أن يكون جميع هؤلاء المسيحيين الذين لا يحصى عددهم، والذين رآهم لودولف دو سوشيم (استشهد به لامنس) في مدن لبنان وقراها في القرن الرابع عشر، موارنة[36]. بل إن معظم هؤلاء اللبنانيين كانوا يعيشون في قرية يانوح، حيث ابتنى الموارنة ديرًا سمي باسم العذراء القديسة مريم، وقد اتخذه مقرًا البطريرك إرميا العمشيتي ومن بعده البطريرك سمعان الثاني في القرن الثالث عشر[37]. إن دير يانوح هذا هو نفسه الذي يُشير إليه القلاعي في زجليته، معلنًا أن أحد رهبانه بدأ بالتبشير بالعقيدة المونوفيزية. إلا أنه، يرتكب خطأً فادحًا في ادعائه بأن هذا الراهب وغيره من نبوح قد بشروا بأنه لم تكن للمسيح روح عاقلة لأن طبيعته الالهية حلّت محل روحه العاقلة[38]. لقد خلط القلاعي، على ما يبدو، بين عقيدة أبوليناريوس اللاذقي المتوفى سنة (390 م) الذي ادعى بأن المسيح كان دون روح عاقلة لأن طبيعته الإلهية حلت محلها، وبين عقيدة كيرلس الإسكندري وهي الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي. لابد أن العقيدة الأخيرة هي التي تبناها البطريرك

لوقا البنهراني، لا عقيدة أبوليناريوس الهرطوقية[39]. وإذا تتبعنا قصة القلاعي إلى مدى أبعد لأتضح لنا أن عقيدة الكنيسة السريانية الأرثوذكسية قد انتشرت في العديد من أرجاء لبنان، وخاصة في شمال البلاد حيث تحولت عدة قرى إلى هذه العقيدة. علاوة على ذلك، ذهب العديد من الرهبان السريان الأرثوذكس للعيش في وادي قاديشا ودير الفراديس قرب قرية بان. وفي عام (1242 م) كان عدد هؤلاء الرهبان حوالي أربعين راهبًا فقط، ولكن لابد أنهم كانوا ذوي تأثير في الوعظ بإيمان كنيستهم حيث إنضم إلى الكنيسة السريانية الأرثوذكسية في السنوات التالية البطريرك لوقا البنهراني وكثيرون غيره[40]. ويرى الأب قراألي أن لوقا لم يكن أحد المهتدين الموارنة إلى إيمان الكنيسة السريانية، بل كان «على نحو نوح البقوفاوي واحدًا من البطاركة السريان اليعاقبة في لبنان»[41]. ولكن القلاعي على صواب في قوله: إن لوقا البنهراني كان بطريركًا مارونيًا، لأن الكنيسة السريانية الأرثوذكسية لم يكن لها بطريرك بهذا الاسم[42].

رأينا فيما سبق نشوء بعض العلاقة بين الكنيسة المارونية وأحبار كنيسة روما. لكن من الصعب تحديد مدى هذه العلاقة وتأثيرها، لأنها اعتمدت إلى حد كبير على موقف بعض الباباوات. كما أن تعامل الباباوات مع الكنيسة المارونية وجماعتها على الأقل حتى نهاية القرن السادس عشر لم يكن تعاملاً متسقًا. وذلك لان معرفة الباباوات بالكنائس الشرقية، ومنها الكنيسة المارونية كانت ضئيلة. بل كان البابوات يعدُّون هذه الكنائس منفصلة تجب إعادتها إلى كنيسة روما وإخضاعها لسيادة البابا. لهذا السبب نجد البابا إينوسنت الثالث يهيب بالبطريرك الماروني إرميا العمشيتي بأن يتبع العادات اللاتينية لكنيسة روما. وقد استمرت عملية تحويل الكنيسة المارونية إلى كنيسة لاتينية وإخضاعها لسيادة روما طوال القرن الرابع عشر، ولا أدلّ على ذلك مما أعلنه لودولف دو سوشيم، الذي زار سورية ولبنان عام (1336 م)، بأنه رأى مطـارنة لاتين يرسمون مطـارنة للموارنة[43]. ولكن لم يصل الدفاع عن تقاليد

الكنيسة المارونية لدى كرسي روما الرسولي ذروته حتى أواسط القرن الخامس عشر عندما حاول الأخ غريفون، الراهب الفرنسيسكاني، إنقاذ الموارنة من أن يصبحوا لاتينيين تمامًا[44]. سنشرح فعّاليات غريفون في الفصل التالي.

مع العلاقة القائمة بين الكنيسة المارونية وكنيسة روما ومساعي هذه الأخيرة في صيرورة الكنيسة المارونية لاتينية فقد احتفظت الكنيسة المارونية بإيمانها الأصلي بالمونوثيلية. كما احتفظت بمبادئ أخرى في الإيمان والطقوس كانت إيمان وطقوس الكنيسة السريانية الأرثوذكسية نفسها، كانبثاق الروح القدس من الآب، تلاوة التقديسات الثلاث مع عبارة **«يا من صُلبت لأجلنا»**، وإجراء المعمودية باسم الآب والابن والروح القدس مرات ثلاث بدلاً من واحدة، وتبجيل قديسي الكنيسة السريانية. ولا نجد في هذه الفترة من تاريخ الكنيسة المارونية ما يدل على أن كنيسة روما قد حصلت على أي شيء من هذه الكنيسة سوى اعتراف الموارنة بسيادة البابا. في الواقع، ليس هناك من دليل بأن كرسي روما الرسولي قد أنعم على البطريرك الماروني بأي امتياز ينفرد فيه عن بطاركة آخرين في الشرق الذين قبلوا سيادة روما. وعندما زار إرميا العمشيتي روما لتقديم آيات الطاعة عدّه البابا إينوسنت الثالث مفريانًا فقط يلي البطريرك في المرتبة. بل إن البطريرك الماروني لم يتخذ ولم يمتلك الحق في اتخاذ لقب «بطريرك أنطاكية». إلا أن البابا إسكندر الرابع أنعم عام (1268 م) بلقب «بطريرك أنطاكية» على البطريرك الماروني شمعون الثاني (سمعان) مكافأة له على خدماته في تقديم الملجأ للرعايا اللاتين الذين نجوا من دمار الحرب من جراء غزوات السلطان المملوكي الظاهر بيبرس (1223-1277 م) على سورية، والذي دحر الصليبيين والمغول في عين جالوت (نبع جوليات) قرب الناصرة[45]. والحقيقة هي أن البابا إسكندر لم ينعم على البطريرك الماروني بأكثر من لقب شرف مكافأة له على مساعدته.

أدى سقوط سورية بيد بيبرس وبداية طرد الصليبيين منها إلى بتر العلاقات

تقريبًا بين كنيسة روما والموارنة. ولم تبدأ كنيسة روما بإعادة إحياء فعالياتها في صفوف الكنائس الشرقية حتى النصف الأول من القرن الخامس عشر بواسطة جهود الرهبان الفرنسيسكان وهذه المرة بعزم شديد لإرجاعها إلى أحضان الكنيسة الرومانية. لابد أن ضعف الكنيسة والدولة البيزنطيتين والخطر العثماني الدائم قد حث البابا يوجين الرابع (1431-1447 م) والإمبراطور البيزنطي يوحنا الثامن (1425-1448 م) على التفكير معًا بقيام اتحاد بين كنيستي روما والقسطنطينية. ولابد أن الأحداث السياسية التي جرت في البلقان، وخاصة احتلال السلطان العثماني مراد الثاني لسالونيك في أيار من عام (1430 م) قد أقلقت البابا إذ إنه طلب اجتماعًا عاجلاً بالإمبراطور يوحنا الثامن. استجاب يوحنا الثامن لهذا الطلب فانعقد مجمع في فيرارا إيطالية، في آذار من عام (1438 م) إلا أنه اضطر إلى الانتقال إلى فلورنسا في (10) كانون الثاني (1439 م) بسبب انتشار الطاعون في فيرارا. وبعد عدة أشهر من المداولات حول نقاط رئيسية أربع وهي: انبثاق الروح القدس، واستعمال الخبز الفطير في القربان المقدس، والعذاب في المطهر، وسيادة البابا، أعلن المجمع اتحاد كنيستي روما والقسطنطينية في (6) تموز (1439 م)[46]. وحث انعقاد المجمع في فلورنسا البطريرك الماروني يوحنا الجاجي المتوفى سنة (1445 م) على تعيين الأخ جوان من رهبنة الفرنسيسكان الصغار، والذي كان قد أتمَّ خدمته في الشرق، وكان على وشك المغادرة إلى أورُبة، موفدًا إلى البابا. كانت مهمة جوان الحصول من الحبر الروماني على باليوم البطريرك وتثبيته بطريركًا للكنيسة المارونية. كما حمل جوان أيضًا رسائل إلى البابا من البطريرك ومن وجهاء موارنة أخذوا على عاتقهم العهد بالولاء للبابا والرغبة في الموافقة على أية قرارات يتخذها مجمع فلورنسا. وحسبما يقول القلاعي، عاد الأخ الفرنسيسكاني جوان إلى لبنان يحمل تاجًا ورسالة من البابا تثبت يوحنا الجاجي «بطريركًا على أنطاكية»[47]. وعندما وصل الأخ جوان

إلى طرابلس في تشرين الأول من عام (1439 م)، خرج العديد من الموارنة للترحيب به. غير أن الحشود المرحبة أثارت ريبة المسلمين، الذين اعتقدوا أن أهالي لبنان المسيحيين قد تواطؤوا مع اليونانيين واللاتين لاسترداد سورية من سلطان مصر المملوكي. ولذلك ألقت السلطات الإسلامية القبض على الأخ جوان ورفاقه وزجت بهم في السجن، لكنهم أطلقوا بكفالة بمساعي بعض الموارنة من ذوي النفوذ. وبعد إطلاق سراحه زار الأخ جوان البطريرك وقلده الباليوم الذي أرسله البابا ثم توجه إلى بيروت، حيث اختفى. وقد أثار اختفاؤه واختفاء رفاقه حنق حاكم طرابلس الذي أرسل رجاله في الحال للقبض على الذين أطلقوا سراح السجناء بكفالة. وعندما أخفقوا في العثور عليهم، أحرقوا بيوتهم وقتلوا العديد من الناس، من ضمنهم بعض رهبان كانوا في خدمة البطريرك، وساقوا آخرين مقيدين بالسلاسل إلى طرابلس. وفي تلك الآونة غادر البطريرك مقر إقامته في دير ميفوق ليقيم في دير قنوبين في وادي قاديشا في جبة بشري تحت حماية المقدم (حاكم) يعقوب البشراني[48].

بعد اختفاء الأخ جوان، بدأ البطريرك الماروني يوحنا الجاجي بالبحث عن رسول آخر يوفده إلى البابا للإشعار باستلام رسالته، والتعبير عن امتنانه لتثبيته بطريركًا والإعلان مجددًا عن طاعته لسلطة البابا. وبعد البحث وجد البطريرك فرنسيسكانيًا آخر، هو الأخ بيتر (بطرس) دي فيرارا أوفده إلى البابا مع رسالة في آب عام (1440 م) كرر فيها الإعراب عن طاعته وقبوله لقرار مجمع فلورنسا. كما أبلغ البطريرك البابا بما عاناه هو وشعبه من عذاب وإهانة من خصومهم عندما تلقى التثبيت الذي كان البابا قد أرسله مع الأخ جوان. وقد أكَّد للبابا بأنه سيسعى هو وشعبه لطاعته وطاعة كنيسة روما حتى وإن أدى ذلك إلى إراقة دمائهم. وأخيرًا، استعطف البطريرك البابا لكي يرسل أناسًا علماء إلى شعبه لتعليمهم الإيمان الصحيح، ويعني بذلك إيمان كنيسة روما. أجاب البابا في رسالة مؤرخة في (12) كانون الأول (1441 م) مؤكدًا

للبطريرك ثقته بولاء الموارنة للكرسي الروماني. كما أبلغه بأنه قد أوفد الأخ بطرس دي فيرارا وفرنسيسكاني آخر، هو أنطونيوس دي ترويا، لشرح تعاليم كنيسة روما للموارنة[49]. وفي عام (1444 م) عاد دي ترويا إلى روما، وبعد أن أبلغ البابا عن حاجة الموارنة الشديدة للأساتذة، قرر البابا توسيع الإرساليات الكاثوليكية في سورية. وفي العام نفسه تمَّ تعيين بطرس دي فيرارا ممثلاً باباويًا لدى الموارنة والملكيين بشكل رسمي[50].

يدلُ رجاء البطريرك الماروني من البابا إرسال متبحرين في العلم إلى الموارنة لتعليمهم الإيمان «الصحيح» على أن علاقة كرسي روما الرسولي مع الموارنة فيما يخص إيمانهم كانت سطحية، وأن هدف الباباوات الرئيسي هو وضع الموارنة تحت سلطتهم والاعتراف بسيادتهم. وليس هناك من دليل بأن الكنيسة المارونية قد عمدت، نتيجة للإرساليات التبشيرية المتفرقة التي أرسلها الباباوات إليها، إلى تغيير معتقدها المونوثيلي أو تغيير عقائد وطقوس رئيسية أخرى. فقد كان الموارنة مونوثيليين، وبقوا كذلك حتى نهاية القرن السادس عشر. ولكن مع أن موارنة لبنان وأورشليم كانوا قد قبلوا السيادة البابوية دون تغيير إيمانهم منذ بداية القرن الثالث عشر، إلا أن موارنة قبرص لم يخضعوا لسلطة روما إلا في أواسط القرن الخامس عشر، بحسب منشور باباوي أصدره البابا يوجين الرابع، عام (1445 م)[51]. يُعلن البابا في هذا المنشور أنه أوفد أندراوس رئيس أساقفة رودوس، إلى قبرص وأنحاء أخرى من البلاد الشرقية لإقناع الطوائف الملكية والأرمنية و «اليعقوبية» بقبول وحدة الكنائس اللاتينية واليونانية التي تمت في مجمع فلورنسا والانضمام إليها. بعبارة أخرى، رأى البابا هذه الكنائس كنائس «منفصلة» ورغب في أن تعود للاتحاد مع روما، إلا أن ذلك لم يحصل إلا في القرن السابع عشر حينما شرعت بعض الكنائس الشرقية بالاتحاد مع روما[52]. إن أهم جزء في هذا المنشور البابوي هو إعلان البابا أن رئيس الأساقفة أندراوس تمكن بعد جهد كبير من إعادة المطران النسطوري

طيمثاوس والمطران الماروني إلياس وهو من «تلطخ بشوائب تعليم مكاريوس، الذي اعترف بمشيئة واحدة فقط في الرب»[53] مع أفراد أبرشيته، إلى حظيرة الإيمان. يروي البابا أيضًا أن المطران إلياس وكهنته وشعبه قد اعترفوا علنًا بإيمان كنيسة روما في كنيسة القديسة صوفيا في قبرص بحضور طوائف أخرى. ومن ثم قام رئيس الأساقفة أندراوس بإرسال إسحاق، وهو قسيس وتلميذ المطران الياس، إلى روما حيث تبرأ من تعليم مكاريوس (المونوثيلية) علنًا في كنيسة لاتـران في روما واعترف بتعليم كنيسة روما[54].

يتضح من هذه الشهادة أن الموارنة كانوا مونوثيليين. وبسبب مونوثيليتهم أتهمهم العديد من الكتّاب اللاتين (وخاصة هوراس جوستنيان، الذي قام بجمع قرارات مجمع فلورنسا)، بالهرطقة[55]. لكن البطريرك الماروني إسطفان الدويهي حاول جهده في دحض اتهامات هؤلاء الكتّاب، إلا أن دحضه لم يكن مقنعًا. لا ينكر الدويهي أن مطران قبرص الماروني إلياس وقسيسه، إسحاق، قد أعلنا براءتهما من المونوثيلية، لكنه يتهم الموفد البابوي، أندراوس، رئيس أساقفة رودس، بعدم إخبار البابا بالحقيقة حول إيمان موارنة قبرص. فهو يدّعي أن هؤلاء الموارنة كانوا تحت سلطة البطريرك يوحنا الجاجي في لبنان، وهو أرثوذكسي الإيمان (أي إيمان الكنيسة الكاثوليكية)[56].

إن ما يعنيه الدويهي هو أن هذا البطريرك وشعبه لم يكونوا مونوثيليين أي هراطقة. لكن الأمر ليس كذلك، لأن الموارنة ظلوا مونوثيليين بعد ذلك ما يربو على قرن من الزمن. والذي يبدو أن الدويهي خلط في دفاعه عن أرثوذكسية شعبه، بين العناصر الخارجية للعرف الكنسي والمبادئ الجوهرية للإيمان. ويستـشهد برسالة للأخ غريفون (ستتم مناقشتها في الفصل التالي)، كُتبت في عام (1469 م) والتي جاء فيها أن الكهنة الموارنة في قبرص ورودس وبيروت وأورشليم، منذ الأزمنة القديمة، ويعني بذلك القرن الثالث عشر، كانوا يرتدون حللاً كهنوتية لاتينية، ويرسمون إشارة الصليب بالطريقة اللاتينية،

ويحتفلون بالقربان المقدس كما تحتفل به الكنائس اللاتينية[57]. بيد أن ممارسة هذه الطقوس لا تعني أن الموارنة قد تبنوا تمامًا إيمان كنيسة روما أو أنهم تخلوا عن إيمانهم المونوثيلي أو عقائدهم المونوفيزية (السريانية الأرثوذكسية). وعلى حد تعبير أحـد الكتّأب المعـاصرين، كان الموارنة ما يـزالون مونوثيليين[58].

22) إرسالية الأخ غريفون وفرنسيسكان آخرين إلى الموارنة

يبدو أن كنيسة روما قد ألقت على عاتق الرهبان الفرنسيسكان في سورية وفلسطين، في الفترة التي تلت مجمع فلورنسا، المزيد من المسؤوليات لرعاية شؤون الكنيسة المارونية. وكان الراهب الفلمنكي الأخ غريفون المتوفى سنة (1475 م) أحد هؤلاء الإخوة الفرنسيسكان البارزين.

تلقى غريفون تعليمه في باريس، حيث درس اللاهوت واللغة اليونانية. وعلى غرار العديد من الرهبان الأتقياء، تملكته رغبة شديدة لزيارة الأماكن المقدسة في أورشليم، مما دفعه إلى القيام برحلة إلى فلسطين قبيل نهاية سنة (1442 م). وعاد إلى روما بعد عامين يرافقه وفد ماروني إلى البابا يوجين الرابع. من المرجح أن غاية الوفد كانت الاستعانة بالبابا لتقديم المساعدة إلى الكنيسة المارونية وطائفتها. وقد استجاب البابا كما تمت روايته سابقًا، وعيَّن

بطرس دي فيرارا موفدًا له إلى الموارنة والملكيين عام (1444 م). عاد غريفون إلى فلسطين مع بطرس دي فيرارا عام (1444 م)، ولكن بعد ست سنوات تمَّ نقله إلى المرسلية الفرنسيسكانية في لبنان، ووصل بيروت عام (1450 م) مع الأخ الفرنسيسكاني فرنسيس البرشلوني، الذي أصبح رفيق عمره[1].

إن ما أزعج غريفون، وهو الكاثوليكي الروماني الغيور، هو رؤية العديد من المسيحيين في الشرق خارجين عن شركة كنيسة روما، مما حمله على الاعتقاد بأن مسؤولية إرجاعهم إلى الحظيرة الكاثوليكية تقع على عاتقه. ومن أجل تحقيق هذا الهدف عكف غريفون على دراسة اللغتين الضروريتين للتعامل مع مسيحيي الشرق، وهما العربية والسريانية بكل اتقان. غير أن مسؤوليته الرئيس كانت تهدف موارنة لبنان. وتدل المراجع الفرنسيسكانية على أن الأخ غريفون كان نشيطًا جدًا في بناء كنائس جديدة في لبنان لإزالة العديد من الأضاليل في الكنيسة المارونية. ويقول الأب لامنس في هذا الصدد: إن إزالة هذه الأضاليل لا يعني بحال من الأحوال التخلص من الأخطاء في إيمان الموارنة، لأن الكتّاب الذين ينكرون بأن الموارنة كانوا دائمًا على الإيمان «الكاثوليكي» يقرون أنفسهم بأن الموارنة تمسكوا بهذا الإيمان الكاثوليكي بعد مجمع فلورنسا، أي إيمان كنيسة روما. ويلمح الأب لامنس ضمنًا بأن المقصود بكلمة «أضاليل» في هذا السياق هي الأضاليل المرتبطة بالمسائل الأخلاقية، لا بالقضايا العقائدية المتعلقة بإيمان الموارنة[2]. وهنا يبدو أن هدف لامنس هو تبرئة الموارنة من المونوثيلية، التي عدّتها كنيسة روما، وهي كنيسته، هرطقة.

هناك مصادر كاثوليكية أخرى تتعلق بالأخ غريفون تـناقض المصادر الفرنسيسكانية التي يستـشهد بها الأب لامنس كما تـناقض أيضًا النتائج التي توصل إليها حول هذه المسألة. وإذا تأملنا ما كتبه المطران مرقس اللشبوني، وهو مؤرخ من الرهبنة الفرنسيسكانية يستـشهد به البطريرك الدويهي، نرى أن الأخ غريفون هو الذي أعاد الموارنة إلى الإيمان «الصحيح» واجتذبهم إلى

طاعة كنيسة روما. ويروي المطران مرقس اللشبوني فعاليات غريفون والأخ الفرنسيسكاني فرنسيس في تعليم العديد من «غير المؤمنين» ويعني بذلك غير الكاثوليك وتعميدهم. كما أنه يروي أعجوبةً قام بها غريفون وهي تحريك الشمس من الغرب إلى الشرق لكي يحمل أحد الوجهاء اللبنانيين المرتابين على الإيمان بالمسيح يسوع. وأخيرًا يقول مرقس أن البابا كاليستوس رسم الأخ غريفون مطرانًا ثم بطريركًا للموارنة[3].

هناك كاثوليكي آخر يربط اهتداء الموارنة إلى الكثلكة بأعجوبة غريفون في نقل الشمس من الغرب إلى الشرق هو رئيس الأساقفة الإيطالي مارك، مطران بورتو، الذي يفيد بأن الموارنة كانوا «هراطقة وعبدة أصنام قام غريفون بهدايتهم عام (1450 م) وعمدهم مع أميرهم بعد أن اجترح أعجوبة بتحريك الشمس وهي على وشك المغيب بضع درجات إلى الشرق»[4]. يحاول البطريرك الدويهي تفنيد صحة هذه الأقوال مستبعدًا أن يكون غريفون قد رسم بطريركًا للموارنة أو أن يكون قد أعاد الشمس من الغرب إلى الشرق. لكنه يورد نصًا كاملاً لرسالة موجهة من غريفون إلى الموارنة يثني فيها على إيمانهم وطاعتهم لكرسي روما الرسولي[5]، إلا أن الدويهي يصرّ بأن الأخ غريفون لم يرشد الموارنة إلى إيمان كنيسة روما. ربما كان الدويهي على صواب خاصة إذا ألقينا نظرة عابرة على رسالة الأخ غريفون. ولكن غريفون يؤكد في رسالته لا تفاصيل إيمان الموارنة فحسب بل أيضًا خضوعهم لسيادة كنيسة روما. ويعدّ غرضه شديد الوضوح عندما يورد في مطلع رسالته العقيدة البطرسية وهي من ركائز عقيدة كنيسة روما. ثم يمضي ليروي في رسالته أن البطريرك إرميا العمشيتي اجتمع هو ومطارنته والعديد من العلمانيين في طرابلس بعد عودته من روما إلى لبنان وتعهدوا باتباع إيمان كنيسة روما. إلا أنه لا يذكر أبدًا بأن الموارنة في زمنه، أي في القرن الخامس عشر، قاموا بتنقيح كتبهم الدينية أو إيمانهم لتلائم إيمان كنيسة روما. لابد أن غريفون، الذي عاش مدة طويلة في الشرق بين الموارنة، وجد

(كما وجدت الإرساليات الكاثوليكية الرومانية بعده) أن العديد من التعاليم المارونية لم تكن متفقة مع تعاليم كنيسة روما، ونتيجة لذلك سعى إلى إزالة هذه الأضاليل. ولدينا شهادة حاسمة بهذا الصدد أدلى بها الأخ سورياتو الموفد الفرنسيسكاني إلى الموارنة والتي ستناقش بعدئذ حيث حتّم بأن الأخ غريفون هو الذي أرشد الموارنة للاعتراف بطبيعتين في المسيح، واحدة إلهية، والأخرى بشرية[6]، ما يعني أنهم كانوا يعاقبة يدينون بالطبيعة الواحدة المتجسدة للمسيح.

رحل غريفون مرة ثانية إلى روما، وربما في الفترة بين (1455-1458 م) في عهد البابا كاليكستس الثالث، إلا أنه لا توجد معلومات عن هذه الرحلة. ولكن عندما توفي البطريرك الماروني يعقوب الحدثي في عام (1458 م)، وانتخب أخوه بطرس الحدثي (1458-1492 م) المعروف بابن حسان، بطريركًا خلفًا له. واختار الكهنة والأعيان الموارنة الأخ غريفون ليحمل رسالة إلى البابا بولس الثاني، عبّروا فيها عن طاعتهم وطاعة البطريرك الجديد لكرسي روما والتمسوا تثبيت البابا للبطريرك[7]. حمل الأخ غريفون الرسالة ووصل روما برفقة الأخ سمعان والأخ إسكندر في النصف الأول من عام (1469 م). وعند تلقيه الرسالة أمر البابا الذي كان مرتابًا من معتقدات الموارنة بالقيام بجمع المعلومات المستفيضة عن البطريرك الجديد وعن تعليمه وإيمانه وعن صحة إيمان رعاياه. ومع أنٍ غريفون دافع عن إيمان البطريرك الماروني وكنيسته لدى البابا، إلا أن البابا ظلّ يخامره الشك بكون الموارنة صادقين في إدعائهم بالتقيد بكنيسة روما وتعاليمها. وهنا يجب التساؤل لو أن غريفون كان واثقًا من معتقدات الكنيسة المارونية وموقفها من كنيسة روما لما أرسل رسالة من روما إلى الموارنة يشرح فيها علاقتهم مع روما منذ الوقت الذي زار فيه البطريرك إرميا العمشيتي روما في مطلع القرن الثالث عشر[8]. ولما كان بعد أن وصف هذه العلاقة بين الكنيستين، ليختم رسالته بالقول: «إننا نسأل

الله أن تؤمنوا وتوفقوا بمقتضى ذلك وبأن ما أخبرت سيدي البابا عنكم لصحيح»[9]. يمكن تفسير هذه الملاحظات الختامية أنها تعني أن غريفون كان يأمل أن يبقى الموارنة مخلصين لتعاليم كنيسة روما. كما نعلم من رسالة البابا إلى البطريرك الجديد والمؤرخة في (13) آب (1469 م) أنه لم يكن واثقًا فيما يخصّ إيمان الموارنة. يوضح البابا في هذه الرسالة تعاليم كنيسة روما، معلنًا ثقته بأن البطريرك كان على استعداد لقبول توجيهه وتوجيهات كنيسته[10]. والذي يجب سؤاله هنا هو لو أن البابا كان واثقًا من إيمان البطريرك وإيمان الكنيسة المارونية لكان موقفه في رسالته إلى البطريرك إيجابيًا لا يعتريه الشك بخصوص هذا الإيمان. ومهما يكن من أمر، فقد كانت غاية غريفون الأساس أن يجتذب الكنيسة المارونية لتكون شديدة الصلة بكنيسة روما. بل إن الأب لامنس نفسه يقول: إن غريفون نجح في استئصال كل شوائبهم «العقائدية والدينية وإعادة إيمان الموارنة إلى بهائه»[11]. إن ما يعنيه لامنس «بالشوائب» و«الأضاليل» في هذا السياق هو العادات الدينية الشرقية العديدة التي كانت الكنيسة المارونية تمارسها، كسلطة الكهنة في مسح المعمدين بالميرون المقدس ومناولة القربان المقدس للأطفال الرضع بعد معموديتهم، واستعمال الأسرار المحفوظة في الصوم الأربعيني، ومناولة عنصري الخبز والخمر في الأيام العادية. كل هذه العادات كانت العادات الأساسية للكنيسة السريانية الأرثوذكسية وغيرها من الكنائس الشرقية قبل أن تنتقل بعضها إلى الكثلكة وتخضع لسياسة تحويل الكنائس الشرقية إلى كنائس لاتينية والتي قامت بها بنجاح نسبيًا إرساليات روما التبشيرية. صحيح أن الأخ غريفون طلب من روما السماح للموارنة بالحفاظ على بعض طقوسهم الدينية الشرقية إلا أننا نعلم من الأب لامنس بأن غريفون نجح أيضًا في استئصال العديد من هذه الطقوس والتقاليد، واستبدالها في نهاية الأمر بطقوس وتقاليد لاتينية. والحقيقة هي أن رأي غريفون عن الموارنة والكنائس الشرقية الأخرى لم يكن مختلفًا عن

رأي كنيسة روما: فهو يعدّ كنائس هرطوقية انفصلت عن «الكنيسة الأم» ولهذا كان من الواجب إعادتها إلى الحظيرة الكاثوليكية.

يقول الأب لامنس: إن «الإصلاحات» التي حاول غريفون القيام بها واجهت مقاومة. وإن جماعة صغيرة من الموارنة اعتقدت بأن غيرة غريفون التبشيرية جاءت في وقت غير مناسب. إلا أن معارضة هذه الجماعة لهذه «الإصلاحات» كانت قصيرة العمر، ويرجع الفضل في ذلك إلى جهود أحد المقدمين (حكام المقاطعات) في شمال لبنان، الذي ارتد، مع العديد من الموارنة، إلى الكنيسة السريانية الأرثوذكسية واعتنق عقيدتها في الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي[12].

كان الموارنة في القرن الخامس عشر خاضعين في الأمور الدينية لسلطة بطريركهم المقيم في دير قنوبين. أما في الأمور العلمانية فكانوا خاضعين للمقدمين (وهو منصب وراثي)، الذين وإن تمتعوا بالحكم الذاتي إلا أنهم كانوا مسؤولين مباشرة لدى المماليك في مصر الذين تدخلوا مرارًا في شؤون لبنان الداخلية. كان المقدمون يحكمون عدة مقاطعات في شمال لبنان أخصهم مقدم بشري عبدالمنعم أيوب (1470-1495 م) الذي اهتدى إلى الكنيسة السريانية الأرثوذكسية معتنقًا إيمانها[13].

إن مصدرنا الرئيسي عن المعلومات حول ارتداد عدد كبير من الموارنة ومنهم المقدم عبدالمنعم هو زجلية القلاعي والرواية التاريخية للدويهي، الذي يتابع القلاعي. ومما يجب ذكره هنا هو أن هذه الأحداث عندما جرت في النصف الثاني من القرن الخامس عشر كان الموارنة لا يزالون جماعة صغيرة يقتصر وجودها على الجزء الشمالي من لبنان[14]. وكان السواد الأعظم من المسيحيين في لبنان ينتمون إلى الكنيسة السريانية الأرثوذكسية أو إلى كنيسة الروم الأرثوذكس (البيزنطيين). وبينما يصرح الأب لامنس بأن «اليعاقبة» فقط عاشوا في مكان ما من لبنان فإن الدويهي يروي بأن عددًا كبيرًا من

هؤلاء السريان «اليعاقبة» عاشوا في لبنان وطفقوا ينشرون «أضاليلهم» بين الموارنة[15]. وكان العديد من هؤلاء السريان الأرثوذكس لبنانيين من أهالي البلاد أصلاً، لكن الآخرين كانوا قد هاجروا إلى لبنان من سورية وأقاموا في ذلك البلد أجيالاً. يقول الدويهي: إن السبب الذي دعا الموارنة ليصيروا «يعاقبة» (سريان أرثوذكس) هو أن طقوس الكنيستين السريانية والمارونية متماثلة ولم يكن باستطاعتهم التفريق بينهما[16].

أصبح العديد من تابعي الإيمان السرياني الأرثوذكسي «اليعاقبة» من ذوي النفوذ في العديد من القرى في شمال لبنان نظرًا لجهود أساقفتهم وكهنتهم[17]. وكان من أبرز مطارنتهم سويريوس عيسى مطران حردين (1443-1480 م) والمطران ديوسقوروس عيسى ضو (1454-1477 م) الذي اجتذب العديد من أهالي قرية باقوفا إلى إيمان الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. كان المطران عيسى ضو من أهالي لبنان وتخضع لسلطته أبرشيتا طرابلس في لبنان وأورشليم. وكما يقول الدويهي فقد أصبح أهالي الحارة السفلى من باقوفا «يعاقبة» بجهود مطرانهم ديوسقوروس عيسى ضو مما أثار حنق أهالي أهدن إلى حد كبير ودفعهم إلى مهاجمة المهتدين وتخريب منازلهم، كما هدموا دير الغوبه مقر كرسي مفريانهم[18]. هذا ما يدل على أن السريان الأرثوذكس كانوا كثيري العدد في الجزء الشمالي من لبنان حيث كانت لهم كنائسهم ومفريانهم.

نعلم أيضًا من رواية الدويهي القائمة على زجلية القلاعي كيف اهتدى المقدم عبدالمنعم البشراني وعدد كبير من الموارنة في شمال لبنان إلى الكنيسة السريانية الأرثوذكسية[19]. يقول الدويهي: إن المقدم الشاب عبد المنعم كان يقدر العلم. وفي أحد الأيام قامت جماعة من الرهبان «اليعاقبة» على الأرجح من سورية، بزيارة عمه، المقدم رزق الله المتوفى سنة (1472 م) وكان معهم كتاب مكتوب بالكرشونية (وهي اللغة العربية المكتوبة بخط سرياني) يحتوي على عقيدة الكنيسة السريانية. طلب عبد المنعم منهم تدريسه هذا الكتاب

وتحليل العقيدة التي يحتويها. وبعد أن تكونت له معرفة عن هذه العقيدة استحسنها واهتدى إلى إيمان الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. وعندما خلف عمه مقدمًا عام (1472 م)، أنشأ تاجر سرياني، هو موسى بن عطشه، علاقة معه. ولما تزوج عبد المنعم أرسل ابن عطشه بعض الكهنة يحملون إليه هدايا الزفاف. ويظهر أن عبد المنعم أحب الكهنة وطلب منهم البقاء معه. وشيد قرب بيته كنيسة سماها باسم القديس السرياني برصوم. وفي هذه الأثناء، عاد نوح الباقوفي وهو قسيس، وأحد الموارنة المرتدين إلى الكنيسة السريانية الأرثوذكسية، من أورشليم للإقامة في الفراديس قرب قرية بان في شمال لبنان[20]. وأخذ يعظ بالطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي، وهي عقيدة الكنيسة السريانية[21]. ونجح نوح في اجتذاب العديد من المهتدين من أمثال عيسى وابن شعبان اللذين يذكرهما القلاعي في زجليته[22]. وكان من هؤلاء المهتدين عدد من الرهبان والكهنة رسمهم في أورشليم مُعلم نوح المطران ديوسقوروس عيسى ضو[23]. وأخذ المهتدون كبقية السريان الأرثوذكس برسم إشارة الصليب بأصبع واحدة للدلالة على وحدانية طبيعتي المسيح بعد اتحادهما، واعترفوا فقط بالمجامع الثلاثة الأولى المسكونية، وهي نيقية والقسطنطينية وأفسس[24]. كما قام العديد من الرهبان الآخرين من دير مار يعقوب السرياني في قرية أهدن بنشر عقيدة الطبيعة الواحدة التي يسميها الدويهي «هرطقة»[25]. وقد زاد عدد المرتدين إلى الكنيسة السريانية من الموارنة إلى حدّ أثار ذعر البطريرك الماروني بطرس الحدثي، المعروف بابن حسان الذي أرسل كهنة إلى هؤلاء المرتدين معاتبًا وناصحًا إياهم بالعودة إلى كنيستهم، إلا أنهم رفضوا، ولاسيما أنهم تمتعوا بحماية المقدم عبد المنعم ومساندته. ومن ثم حصل شقاق طائفي وصل ذروته ما بين عامي (1487-1488 م)، حيث قامت في شمال لبنان فئتان، إحداهما مارونية والأخرى سريانية أرثوذكسية. واحتدم الاحتكاك بينهما حتى أصبح تلاحمهما وشيكًا. وفي هذه الغضون أخذ

مطران أهدن الماروني وشعبه ينصحون الكاهن السرياني الأرثوذكسي يعقوب وأتباعه والرهبان الذين كانوا يقيمون في دير مار يعقوب السرياني بالعودة إلى الكنيسة المارونية، ولكن دون جدوى؛ بل على العكس اختار هؤلاء السريان أحد كهنتهم وهو إبراهيم حبيلوس ليكون مطرانًا عليهم. أما موارنة أهدن الذين لم يكونوا أندادًا لهؤلاء السريان فقد طلبوا المساعدة من مقدم بسكنتا وأتباعه. فاستجاب المقدم وأتباعه وتوجهوا مصطحبين رجالاً من منطقة الضنيّة، إلى أهدن في صباح أحد أيام الآحاد من عام (1488 م). ولما علم السريان بأن قوة كبيرة كانت تـزحف نحو أهدن أصابهم الهلع فغادروا القرية. وذهب بعضهم إلى حردين، وآخرون إلى كفرحورة وأبحر البعض الآخر إلى قبرص. يقول الدويهي: إن جبـل لبنـان تمتع بالسلام بعد طرد هؤلاء «المتطفلين»[26]. هنا لا نجد مندوحة من التحذير حول هذه الحادثة فهي مستمدة من رواية الدويهي التي تعتمد على زجلية القلاعي. يروي الدويهي هذه الحادثة مرتين، مرة في ‹تـاريخ الأزمنة› ومرة ثانية في ‹تـاريخ الطائفة المارونية›[27]. إن الروايتين مشوشتان جدًا إلى حدّ يربك القارئ الذي لا دراية له بهذه الفترة من تاريخ لبنان. إلا أنه بوسعنا أن نستـنتج من هذه الحادثة أن قوة السريان الأرثوذكس في لبنان لم تمحق كليًا بل ما زالوا أقـوياء يدعمهم المقدم عبد المنعم وهذا ما نعلمه من مساعي القلاعي في مهاجمة المعتقدات الدينية لهؤلاء السريان الأرثوذكس.

عاد جبرائيل القلاعي ومارونيان آخران كان قد أختارهما الأخ غريفون للدراسة في مدينة البندقية إلى لبنان عام (1493 م) بعد إنهاء تعليمهما[28]. بدأ القلاعي، وهو الكاثوليكي الفرنسيسكاني الغيور جدًا بانتقاد السريان والمقدم عبد المنعم الذي يدعمهم، انتقادًا شديدًا عند عودته إلى لبنان. وفي عام (1494 م) ألّف كتابه ‹مارون الطوباني› وأرسله إلى البطريرك شمعون (سمعان) الحدثي، الذي خلف عمه بطرس بعد وفاته في عام (1492 م).

يحاول القلاعي في هذا الكتاب البرهان على سيادة كنيسة روما وصحة إيمانها. كما يحاول البرهان أيضًا أن الموارنة كانوا متشبثين بإيمان كنيسة روما منذ انعقاد مجمع خلقيدونية (451 م). كتب القلاعي (زجلية) في الفترة ذاتها، وقد عدّها الكتّاب الموارنة سجلاً تاريخيًا للكنيسة المارونية وطائفتها منذ القرن السابع وحتى القرن السادس عشر. وتضم هذه الزجلية القصة المستشهد بها سابقًا عن نهوض السريان وسقوطهم في شمال لبنان[29]. ويعد الكتّاب الموارنة القلاعي أول مؤرخ لهم وأول مدافع عن إيمانهم. ولكن بعد أن فقد السريان مساندة المقدم عبد المنعم بوفاته عام (1495 م)، أخذوا بالانصهار بالموارنة تدريجيًا؛ إلا أن عددًا منهم عاش في حردين في مقاطعة البترون حتى القرن الثامن عشر. ومع هذا الانصهار فإن الكنيسة المارونية أبقت على العديد من عقائد الكنيسة السريانية الأرثوذكسية حتى نهاية القرن السادس عشر، وهو ما أدى إلى إرسال المزيد من الإرساليات التبشيرية البابوية للتحقق من صحة إيمان الكنيسة والطائفة المارونيتين.

بعد وفاة الأخ غريفون عام (1475 م)، يبلغنا فرنسيسكاني آخر هو الراهب سوريانو، عن انتشار «عادات سيئة» مرة أخرى بين الموارنة. من دون أن يشرح طبيعة هذه العادات السيئة إلا أنه بوسعنا التخمين أنها كانت تتعلق بإيمان الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. ويروي سوريانو أن البابا سيكستس الرابع قام، بسبب هذه العادات، بإرسال الأخ الفرنسيسكاني إسكندر داريوستا إلى الموارنة، حيث أقام بينهم ثلاث سنوات. ويستمر سوريانو قائلاً: إن «البابا لاون العاشر أرسلني إلى الموارنة أخيرًا لهذا السبب عينه، عام (1515 م) يرافقني الأخ الفرنسيسكاني فرنسيس دي بوتينزا، وهو مندوب في مجلس البابا»[30]. ولم تكن هذه أول رحلة قام بها سوريانو إلى لبنان، لأنه كان قد وصل إلى لبنان لأول مرة في أواخر عام (1514 م). ونستدل من قول سوريانو: إن الموارنة قد ارتدوا على ما يظهر مرة أخرى إلى معتقداتهم الدينية

وتقاليدهم السابقة «أي اليعقوبية» وهو ما حثَّ البابا سيكستس الرابع والبابا لاون العاشر على إرسال رهبان فرنسيسكان لتقويم ما كان يعدّ زيفانًا دينيًا. وكان سوريانو، كغريفون، جديرًا بهذه المهمة. كان رجلاً يتمتع بخبرة دينية ودنيوية. كان تاجرًا في البندقية قبل انضمامه إلى سلك الرهبنة الفرنسيسكانية، وتجول كثيرًا في الشرق، فزار مصر وسورية وفلسطين. كما كان يحسن إلى حدّ ما اللغتين اليونانية والعربية والأكثر من ذلك كان يتمتع بحب الاطلاع لمعرفة أحوال الناس والكتب المسطّرة عنهم[31].

قبل وصول سوريانو إلى لبنان بعام واحد أوفد البطريرك الماروني شمعون (سمعان) الحدثي الذي تمَّ تنصيبه حديثًا، أحد كهنته، وهو بطرس، إلى روما مع رسالة من الأخ ماركو دي فلورانس الرئيس الأعلى للرهبنة الفرنسيسكانية في بيروت تضمنت طلبًا إلى البابا بإرسال الباليوم وتثبيت البطريرك في منصبه. لكن البابا لاون العاشر رفض الاستجابة لطلب البطريرك ما لم يتلقَ منه رسالة موجهة إليه شخصيًا. وهنا يحاول الدويهي تبرير فشل البطريرك في إرسال رسالة شخصية إلى البابا بقوله: إن البطريرك كان قد أرسل أحد الكهنة بطرس إلى الأخ دي فلورانس للاستفهام عن السفينة المتوجهة إلى أورُبة. ولكن عندما وصل بطرس إلى بيروت، وجد أن السفينة كانت على أهبة السفر ونظرًا لعدم وجود ما يكفي من الوقت للاتصال بالبطريرك وحمل رسالته إلى البابا، قام الأخ دي فلورانس بإجبار بطرس على السفر إلى روما حاملاً فقط رسالته إلى البابا[32]. مهما يكن من أمر، فقد وصل بطرس إلى روما وسلم رسالة الأخ دي فلورانس إلى البابا الذي استدعى على أثرها مستشاريه كما استدعى بطرس، وتساءل عن إيمان الموارنة وعاداتهم وبطريركهم. ولكن بطرس لم يستطع إقناع البابا ومستشاريه باستقامة إيمان الموارنة وأخيرًا غادر روما حاملاً رسالتين، إحداهما موجهة إلى البطريرك والأخرى إلى الأخ دي فلورانس. تدلان على أن كرسي روما لم يكن على ثقة بإيمان الموارنة بالرغم من مرور مئتي عام

على نشوء العلاقة معهم، وخاصة فعّاليات الإرساليات التبشيرية البابوية التي أرسلت إليهم. في هاتين الرسالتين طلب البابا من البطريرك والرئيس الفرنسيسكاني الأعلى للرهبنة في بيروت إبلاغه عن إيمان الطائفة المارونية وعن تقاليدها الدينية وصلواتها وطريقة تقديسها للميرون المقدس، وكيفية انتخاب بطريرك جديد، وفيما إذا كان في حوزة الموارنة رسائل كتبها باباوات سابقون. وحسبما يقول الدويهي حمل سوريانو رسالة البابا إلى البطريرك الذي كان يُـقيم في دير قنوبين يصحبه شخص قام بالترجمة من اللاتينية إلى العربية. وبعد سماع مضمون الرسالة أرسل البطريرك جوابًا في آذار من عام (1514 م)، أورد فيه عشر نقاط جوابًا على أسئلة البابا. هذا إضافة إلى إصراره على طاعته وطاعة شعبه لكرسي روما. وألحق البطريرك بهذه الرسالة ست رسائل أخرى من باباوات سابقين موجهة إلى عدة بطاركة من أسلافه سلمها القس بطرس جميعًا إلى البابا، كما كتب سوريانو إلى البابا يؤيد رسالة البطريرك[33]. كتب البابا ثانية إلى البطريرك، ممتدحًا إيمانه وإيمان الكنيسة المارونية، «التي اختارها الله، من بين سائر كنائس الشرق، لعبادته بإيمان وبأن الله أرادها أن تكون محمية في وسط الكفر والهرطقة كما تحمى الورود بين الأشواك»[34]. بالرغم من هذا المديح، كان البابا لا يزال غير واثق من صحة إيمان الموارنة، لأنه يورد كثيرًا من النقاط العقائدية، إحداها انبثاق الروح القدس من الآب والابن، ويطلب منهم الاعتراف بهذا والتمسك به[35].

لم يكن البابا لاون العاشر مخطئًا في الشك بصحة إيمان الموارنة، ولكنه كان مخطئًا في وصفهم بِ «الورود بين الأشواك» وبالعيش في وسط «الكفر والهرطقة». فمن المعروف أن طقوس الموارنة وكتبهم الطقسية وقديسيها وعقائدهم كانت في القرن السادس عشر ما تزال طقوس الكنيسة السريانية الأرثوذكسية وكتبها الطقسية وقديسيها وعقائدها نفسها، كما سيتم شرحه فيما بعد. إضافة إلى ذلك، لم تكن كنيسة روما قد أجرت سوى علاقة واهية

وسطحية مع الكنيسة والطائفة المارونيتين منذ القرن الثالث عشر ربما جهلاً منها بتاريخ الكنائس الشرقية وتقليدها الديني، ومنها الكنيسة المارونية. هنا يجب السؤال لماذا كل هذه الإرساليات التبشيرية.وكل هذه التحريات التي أخذتها كنيسة روما على عاتقها لو أن الباباوات المتعاقبين كانوا على يقين من الإيمان الصحيح للكنيسة المارونية ومن موقف بطاركتها تجاه كرسي روما؟. ولماذا أصر العديد من الباباوات، منذ إينوسنت الثالث، على أن يعترف الموارنة بإيمان كنيسة روما وعقائدها؟. الجواب هو أن الموارنة حتى نهاية القرن السادس عشر لم يكونوا من المؤمنين «بسيادة البابا المطلقة على الأرض»[36]. وإذا ذهبنا أبعد من ذلك في دراستنا العلاقات بين الكنيسة المارونية وكنيسة روما لوجدنا أن روما مازالت توفد إرساليات إلى الموارنة للتحري عن «إيمانهم الصحيح» وفحص كتبهم الدينية، وهي المصادر الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها في تحديد صحة ذلك الإيمان. وبعد بداية النصف الثاني من القرن السادس عشر بوقت قصير أصبح لدى كنيسة روما الحافز للقيام بمثل هذا التحري بمناسبة انتخاب ميخائيل الرزي (1567-1581 م) للمنصب البطريركي عام (1567 م). و ما إن تمت رسامة البطريرك حتى قدمت الطائفة المارونية في قبرص عريضة إلى البابا بيوس الخامس (1566-1572 م) تتهم البطريرك الجديد بأنه يعقوبي (سرياني أرثوذكسي) أصلاً ومعتقدًا[37]. وقد أزعجت هذه الأنباء البابا ومستشاريه فطلبوا من الكاردينال كارافا المسؤول عن الشؤون المارونية التحقيق في هذه المسألة. وفي (8 حزيران 1569 م)، كتب البابا إلى رئيس الرهبانية فرنسيس في أورشليم طالبًا منه السفر إلى لبنان والقيام بتحريات وافية حول التهم الموجهة ضد البطريرك وتزويده بمعلومات تخصّ عُمْر البطريرك ومعتقداته، وإذا كان انتخابه ورسامته قد تما بموافقة أعيان الكنيسة المارونية وبمراعاة التقاليد المارونية. كما طلب منه أيضا أن يتحرى بشكل وافٍ عن معتقد الموارنة وتقاليدهم وعاداتهم وموقفهم من

كنيسة روما[38]. ذهب فرنسيس إلى لبنان وقدم الرسائل التي كان قد تلقاها من البابا والكاردينال كارافا إلى البطريرك الذي قرأها حالاً ودعا إلى اجتماع قبيل نهاية تشرين الثاني من (1569 م). في هذا الاجتماع عرض البطريرك الرسائل التي تضم الاتهامات التي وجهها ضده موارنة قبرص، على الكهنة المجتمعين وعلى أعيان آخرين. ولما قرأ الأعيان هذه الاتهامات أعلنوا بصوت واحد أن بطريركهم رجلٌ صالحٌ وبارٌ. عندئذٍ كتب عدة أساقفة وكذلك فرنسيس تقريرًا يعلنون فيه أن البطريرك الجديد ذو إيمان سليم، وأنهم اختاروه بإرادتهم الخاصة ليكون بطريركهم، مع كونه رفض في البدء هذا المنصب. كما شهد البطريرك خطيًا قائلاً: «إن كنت قد انتهكت أي تقليد من تقاليد الكرسي البطريركي الماروني أكون مسؤولاً أمام الله تعالى وأمام الكرسي الرسولي»[39]. لكن التقرير حول هذا الاجتماع ورسالة البطريرك لم يصلا البابا بسبب الصراع الداخلي بين مقدمي بشري رزق الله وأخيه عاشينا. ولم يكن الوضع الخارجي بأفضل بسبب غزو الحكومة العثمانية قبرص تدعمها جيوش سورية وقد تأثر لبنان وخاصة بشري بحالة الحرب. لذلك لم يستطع موفد البطريرك أن يغادر إلى روما حتى عام (1577 م).

يورد البطريرك إسطفان الدويهي هذه الأحداث كما يدلي بأسباب أخرى تخص اتهام البطريرك ميخائيل الرزي بأنه من أصل «يعقوبي». يقول الدويهي: إن عائلة الرزي عاشت في الحارتين العليا والسفلى من قرية باقوفا. وقد ارتد أفراد عائلة البطريرك الذين كانوا يعيشون في الحارة السفلى إلى الكنيسة اليعقوبية (السريانية الأرثوذكسية) وأخيرًا طردهم أهالي أهدن الموارنة. إلا أن أولئك الذين عاشوا في القسم الأعلى من القرية ظلوا موارنة؛ ولكن أجبروا في النهاية على مغادرة القرية إلى أماكن أخرى مثل كفرحورا[40]. إن رواية الدويهي هذه يلفها الغموض، لأنه لا يخبرنا أي فرع من العائلة كان البطريرك ينتمي إليه. فإن كانت عائلته مازالت مارونية، كما يدّعي الدويهي،

فما الذي يدعو موارنة قبرص إلى اتهامه بأنه من أصل يعقوبي؟. ولابد وأنه كان ينتمي إلى ذلك الفرع من العائلة الذي صار «يعقوبيًا»[41]. والخلاصة فإن الحقيقة التاريخية تدل على أن عائلة الرزي كانت في الأصل سريانية أرثوذكسية «يعقوبية» وأن أحد أجدادها الأوائل كان قد هاجر من بلاد ما بين النهرين (العراق) إلى لبنان[42].

وفي الوقت الذي تحسن فيه الوضع في لبنان والشرق حيث يسمح للبطريرك ميخائيل الرزي الاتصال بروما كان البابا بيوس الخامس قد توفي وخلفه البابا، غريغوريوس الثالث عشر (1573-1585 م). أوفد البطريرك الجديد إلى البابا أحد مطارنته، هو المطران يوسف وبمعيته إقليميس خوري أهدن. وزودهما برسائل منه ومن أعيان موارنة آخرين تتضمن تعبيرهم عن الطاعة والخضوع لكرسي روما. غادر الموفدان لبنان في (10) نيسان (1577 م). وعندما تسلم البابا هذه الرسائل بعث بجواب إلى البطريرك يضم بعض الإرشادات أهمها أن يكف الموارنة عن استعمال ترنيمة التقديسات الثلاث مع عبارة **«يا من صُلبت لأجلنا»**[43]. ثم يمضي البابا ليخبر البطريرك ميخائيل الرزي بأنه علم بأن بعض التعاليم قد وجدت طريقها إلى كنيسة البطريرك منبهًا إياه بوجوب السير على خطى أسلافه والتخلي عن أي تعليم غريب عن تقاليد كنيسة روما. واحتج البابا بصورة خاصة على إضافة الموارنة، في أثناء احتفالهم بالقربان المقدس، لما يدعوه «بعبارات بعيدة عن الحقيقة وعن الإيمان الذي تدين به روما» إلى التقديسات الثلاث. وهذه العبارات هي **«يا من وُلدت وصُلبت من أجلنا»** أو **«يا من قمت من القبر وصعدت إلى السماء، ارحمنا»**. يقول البابا: إن هذه العبارات يجب إلا توجه إلى الثالوث بأكمله. فهي تشكل «هرطقة» مماثلة «لهرطقة» بطرس القصّار الأنطاكي التي أدانها المجمع الخامس (ويعني عبارة، **يا من صُلبت لأجلنا**، والتي يعتقد بأن بطرس القصّار قد أضافها إلى التقديسات الثلاث). وحيث إنه لا الآب أو الروح القدس من

الثالوث قد صلبا، لذا أمر البابا الموارنة بشدّة بإسقاط هذه الإضافات إلى التقديسات الثلاث من صلواتهم وطقوسهم[44]. قد يكون المطران إقليميس يوسف داود على صواب في القول: إن الموارنة أسقطوا هذه الإضافات إلى التقديسات الثلاث منذ ذلك الحين من صلواتهم وخاصة عبارة «يا من صُلبت لأجلنا». إلا أن كتبهم الطقسية ما تزال مليئة بها[45].

قيل ما يكفي حتى الآن عن التقديسات الثلاث وكيف استعملتها الكنيسة المارونية بنفس الصيغة التي استعملتها الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. ولكن الأكثر أهمية في هذا الصدد هو أن الكنيسة المارونية مازالت حتى بعد عام (1577 م) تتلو هذه الترنيمة بالصيغة التي عدتها كنيسة روما هرطوقية. لأن الكتب الطقسية المارونية كانت تزخر بعقائد الكنيسة السريانية الأرثوذكسية وبأسماء قديسيها التي وصفتها كنيسة روما بأنها هرطوقية. ومع ذلك نجد، منذ القرن الثالث عشر وحتى القرن السادس عشر، بابا واحدًا فقط هو غريغوريوس الثالث عشر يمنع الموارنة صراحة من استعمال التقديسات الثلاث بصيغتها «الهرطوقية». ويرى مؤلف هذا الكتاب أنه إذا قام أحد بدراسة العقائد التي تحتويها كتب الموارنة دراسة موضوعية خالية من الغرض لوجد أن الموارنة كانوا سريانًا أرثوذكس «يعاقبة».

23) إرسالية جيوفاني باتيستا إليانو إلى الموارنة

عندما غادر الموفدان البطريركيان المارونيان روما أرسل البابا معهما الأب جيوفاني (يوحنا) باتيستا إليانو والأب توماس راجيو اليسوعيين لاختبار إيمان الموارنة وكتبهم الدينية وطقوسهم الكهنوتية وطريقتهم في العبادة. وكان إليانو هو الأليق للقيام بهذه المهمة من الآخرين. إذ إن الدويهي يمتدحه لحكمته وشخصيته الحسنة ومعرفته بالعلوم الطبيعية والإلهية وإتقانه اللغات اللاتينية واليونانية والعربية، ومقدرته على قراءة الكرشونية (العربية المكتوبة بالخط السرياني)[1]. كان إليانو يهوديًا اهتدى إلى الكثـلكة وانضم إلى الرهبنة اليسوعية عام (1552 م) في الوقت الذي كان البابوات يفكرون جديًا باجتذاب كنائس الشرق المسيحية إلى طاعتهم. لهذا السبب أوفد إليانو، ذي الكفاءة العالية، إلى الكنيسـة القبطية في مصر عام (1561-1562 م) لغرض اجتذابها إلى حظيرة

كنيسة روما إلا أن مهمته أخفقت[2]. اغتنم البابا غريغوريوس الثالث عشر فرصة رحيل موفدي البطريرك الماروني فعهد إليهما القيام بمهمة جديدة بإيفادهما إلى الموارنة كما وجههما أيضًا إلى إقامة علاقات مع بطريرك أنطاكية السرياني الأرثوذكسي داود شاه (1576-1591 م) لغرض إخضاعه وطائفته لسلطة روما[3]. كانت هذه بعثة إليانو التبشيرية الأولى إلى الموارنة.

أرسل البابا، غريغوريوس الثالث عشر رسالة بصحبة إليانو إلى البطريرك الماروني مؤرخة في (12) كانون الأول (1577 م). كما كتب الكاردينال كارافا أيضًا رسالة إلى البطريرك مؤرخة في (3) آذار (1578 م)[4]. وفي حزيران من عام (1578 م) وصل إليانو ورفيقه والموفدان المارونيان طرابلس، وبعد أن استراحوا انطلقوا إلى دير قنوبين للقاء البطريرك ميخائيل الرزي. دعا البطريرك أساقفته والأعيان الموارنة إلى اجتماع في الدير. وأعلن في هذا الاجتماع بأنه كان ومازال مارونيًا وابن ماروني، وأنه أطاع الحبر الروماني وقوانينه. وأقسم يمينًا بأنه يقبل كل ما تقبله كنيسة روما ويرفض كل ما ترفضه. ثم دوّن شهادته في ورقة، وقال وهو يطويها: «هذا هو اعترافي الذي أعيش وأموت من أجله». وبعد أن أعلن البطريرك مرة أخرى طاعته للبابا، سلم إليانو رسائل البابا والكاردينال كارافا إلى البطريرك، مع الحلل الكهنوتية التي كان البابا قد أرسلها معه هدية للبطريرك. وفي تموز من عام (1578 م)، كتب البطريرك رسالة إلى البابا يشكره على هداياه ولطفه. كما كتب إليانو والمطران الماروني في الوقت نفسه رسالة إلى الكاردينال كارافا يعلمانه فيها بالاجتماع في قنوبين[5]. ولما انفضَّ الاجتماع طلب إليانو من البطريرك السماح له بالطواف في المناطق المارونية لفحص كتب الموارنة وتقاليدهم الدينية. فأذن البطريرك له بذلك وطفق إليانو من توه بفحص المخطوطات السريانية والكرشونية في مكتبة دير قنوبين. وحدث أنه كلما عثر إليانو على مخطوط يضم عقائد مخالفة لتعليم كنيسة روما وضعها جانبًا وقدمها إلى البطريرك وأساقفته.

وكانت غالبية المخطوطات تحوي عقيدة الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي والمشيئة الواحدة، وكذلك انبثاق الروح القدس من الآب وحده، وفقًا لمعتقد الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. وبما أن معظم هذه المخطوطات كانت من كتابات آباء الكنيسة السريانية الأرثوذكسية فقد لفت إليانو انتباه البطريرك وأساقفته إلى أنها كانت تحوي العديد من التعاليم المخالفة للتعاليم التي تلتزم بها كنيسة روما. وافق البطريرك وأساقفته مع إليانو على أن المخطوطات تضم «عقائد كافرة»، لكنهم نسبوها دون إقناع إلى نساخ «يعاقبة هراطقة» أو إلى نساخ موارنة جهلة[6]. طبعًا القضية لم تكن كذلك، لأن البطريرك وأساقفته كانوا يعرفون جيدًا أنه لم يكن بمقدورهم تبرير معتقدهم الصحيح للموفد البابوي. وسوف نرى مصير هذه الكتب قريبًا.

أمضى إليانو سنة زار خلالها المناطق المارونية فاحصًا الكتب والعادات الدينية المارونية. وتسهيلاً لمهمته زوده البطريرك برسالة خاصة إلى مطارنته وكهنته ورؤساء الأديرة في كنيسته. لا بل عيَّن أخاه المطران سركيس وأحد الكهنة وهو جرجس يونان لمرافقه إليانو في تجواله. وكما يقول البطريرك إسطفان الدويهي، فقد حمل إليانو ثلاث مفكرات سجل في إحداها «الأضاليل» التي اكتشفها في الكتب الطقسية المارونية، ودوَّن في الثانية النقاط التي كان عليه أن يتشاور مع البابا بشأنها، وسطّر في الثالثة القوانين التي كان يتوقع من الكهنة والعامة من الناس مراعاتها[7]. كان الموارنة يتوقعون انعقاد مجمع كنسي عام في عيد الفصح عام (1579 م)، ولكن لم يحدث ذلك لأن الرؤساء استدعوا إليانو على حين غرة للعودة إلى روما. وفي (25) شباط (1579 م) ودع إليانو البطريرك وغادر إلى روما. وبعد مغادرته قام البطريرك ميخائيل الرزي وإخوه المطران سركيس، اللذان أحبا إليانو للغاية، كما يقول الدويهي، لطول أناته وغيرته وتفهمه، بالكتابة إلى البابا والكاردينال كارافا طالبين إرسال إليانو إليهما مرة أخرى. كما أرسلا شابين مع إليانو للدراسة في

روما[8]. وهكذا انتهت إرسالية إليانو الأولى إلى الموارنة.

إن أهمية هذه الإرسالية هي أن إليانو كان أول موفد باباوي قام بشكل وافٍ ومنتظم بفحص كتب الموارنة الطقسية للتوصل إلى معرفة معتقدهم الصحيح. وما من شك بأن مهمة إليانو كانت كبيرة وخطيرة، حيث كان من المتعذر إنجازها بزيارة واحدة إلى الموارنة، وكان عليه العودة إلى لبنان في السنة التالية لإتمام مهمته. ومما يجدر ذكره هو أن الغالبية العظمى من الكتب التي قام بفحصها إليانو خلال زيارته الأولى كانت كتب الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. ولهذا اعترف بعض الموارنة علانية بحضور إليانو أنهم يدينون بعقيدة الطبيعة المتجسدة الواحدة والمشيئة الواحدة في المسيح، وهي العقيدة الجوهرية للكنيسة السريانية الأرثوذكسية. كتب إليانو في تقريره المقدم إلى البابا في (22) آذار (1579 م) أنه رأى في باحة المقر البطريركي الماروني في قنوبين، وسمع شماسًا مارونيًا ينادي علانية «نحن الموارنة نؤمن بطبيعة واحدة ومشيئة واحدة في المسيح». ولما أراد إليانو معرفة هوية هذا الشخص قيل له: إنه شماس سرياني «يعقوبي» متجول[9]. ومع هذا لم يقتنع إليانو بتمسك الموارنة بإيمان كنيسة روما، بل لم يكن على ثـقة تامة بولاء البطريرك للبابا وكنيسته. ولهذا لم ينعم على البطريرك بالباليوم أو بتثبيت البابا. ومع أن إليانو امتدح الموارنة في حضرة البابا وطاعتهم لكرسي روما الرسولي، إلا أنه أخبر الحبر الروماني بأن العديد من «الأضاليل» قد تسللت إلى كتب الموارنة الطقسية بسبب اختلاطهم «بالهراطقة» وأنهم يفتقرون إلى رجال متبحرين يقومون بتعليمهم حقيقة إيمانهم. كما قدم إليانو إلى البابا تقريرًا خطيًا يضم ملاحظاته ويعلم البابا أنه قد دوَّن هذه «الأضاليل» التي وجدها منافية لتعاليم كنيسة روما. كما اقترح على البابا بإقامة مدرسة للموارنة الشباب في روما وبذل الجهد لطباعة كتب تضم مبادئ الإيمان بلغة الموارنة لأجل إرشادهم[10]. يدّعي الدويهي أن هذه «الأضاليل» التي عثر عليها إليانو في الكتب المارونية جاءت من «كتب

الهـراطقة» أو «الكتـب التي أفسـدها الهـراطقة». ويُعـلن بأن تومـا الكـرملي (Thomas a Jesu) أدرج هذه الأضاليل في القسـم الثـالث من كتـابه ‹De Procuranda salute omnium Gentium› (بخصوص الوسائل لخلاص جميع الأمم) الذي نسخه عن إليانو[11]. يُعدّ هذا الادعاء خطأ ارتكبه الدويهي، لأن هذه «الأضاليل» ذاتها قد اكتـشفها وصنَّفها موفد باباوي آخر هو جيروم دنديني، عام (1596 م) كما سنرى لاحقًا.

أوفد البابا غريغوريوس الثالث عشر إليانو مرة أخرى عام (1580 م) إلى الشرق، ليضمن إلى حدّ كبير ولاء الموارنة وليحاول إعادة كنائس الشرق إلى حظيرة كنيسة روما. ورافقه في رحلته كاهن تقي متبحر، هو الأب جيوفاني باتيستا برونو. كان إليانو قد ترجم وهو ما يزال في روما كتب التعليم الديني التي كتبها الأب اليسوعي بيتر كاسيوس والتي طبعت بالكرشونية في نيسان من عام (1580 م)، لأجل فائدة الموارنة. كما أخذ معه كتبًا أخرى كان قد ترجمها نفسه إلى العربية، ومنها كتاب توماس كمبس ‹محاكاة المسيح› وليتورجية لاتينية، وكتاب في تفنيد النساطرة و«اليعاقبة». كان الكاردينال كارافا بدوره قد التمس البابا بمنح الباليوم للبطريرك الماروني. لكن البابا لم يكن واثقًا، كما أشرنا، من صحة معتقدات البطريرك، ولذلك لم يقم بمنحه الباليوم. لا بل كان الكرادلة أكثر ريبة بمعتقدات البطريرك عندما علموا، على الأرجح من إليانو، بأنه كان قد كتب بخط يده في نسخة من الإنجيل مع ملاحظات هامشية تتضمن بعض «الأضاليل». ولهذا اعترض الكرادلة على تثبيت البابا للبطريرك. إلا أن إليانو شهد على تقوى البطريرك الماروني ونيته الحسنة وطمأن الكرادلة حول اعترافه بتعاليم كنيسة روما. كما أكّد لهم رغبة الكهنة الموارنة والشعب الماروني بطاعة قوانين كرسي روما الرسولي. وعندئذ سلم البابا الباليوم إلى إليانو، مع عدم قناعته، وأمره إلا ينعم به على البطريرك ما لم يعترف بطاعته للبابا في حضور إليانو[12]. كما تزوّد إليانو أيضًا بتعليمات خاصة من الكاردينال

كارافا والكاردينال سان سيفيرينو. في (7) أيار (1580 م) كتب الكاردينال كارافا أيضًا بالنيابة عن البابا تعليمات لإليانو ورفيقه ليقوما بفحص إيمان الكنيسة المارونية وكتبها الطقسية وتقاليدها، ومنح الباليوم للبطريرك فقط بعد وثوقهما من إيمانه وطاعته للكرسي الرسولي[13]. ويبدي الكاردينال سان سيفيرينو، في تعليماته المؤرخة في (10) أيار (1580 م)، اهتمامًا لا بشأن الموارنة فقط بل بشأن كنائس أخرى في الشرق. إذ أراد من الموفدين البابويين كسب كل الطوائف الشرقية «والعودة بها إلى حضن كنيسة روما»[14].

غادر إليانو ورفيقه روما في منتصف أيار ووصلا طرابلس في (29) حزيران (1580 م). وانطلقا إلى قنوبين ووصلا الدير في (9) تموز. لم يستطع البطريرك الخروج للترحيب بهما بسبب الشيخوخة، لكنه أرسل أخاه، المطران سركيس، وبعض الكهنة لاستقبالهما بالصلوات والمباخر[15] لدى اقترابهما من الدير. وبعد وصولهما الدير قابل الموفدان البطريرك وأبديا رغبتهما باجتماع رسمي معه في (21) تموز، فوافق على ذلك. وفي اليوم الموعود اجتمع الموفدان البابويان بالبطريرك والمطران سركيس والكهنة والأعيان الموارنة وشرحا لهم الهدف من مهمتهما. وعندما سلّما البطريرك براءة البابا قبّلها ووضعها على رأسه وفقًا للعادة الشرقية علامة لمنتهى الاحترام والطاعة. حينئذٍ عرض إليانو الباليوم الذي بعث به البابا إلى البطريرك وسلمه الهدايا التي حملها هو ورفيقه، إلى جانب كتاب تعليم العقيدة والكتب الدينية الأخرى. ثم أخذ الموفدان في شرح كتاب التعليم الديني للمجتمعين. بيد أن إليانو كان على الاخص معنيًا بإفشاء «الأضاليل» والتعاليم الأخرى المخالفة لتعاليم كنيسة روما التي تحتويها الكتب الطقسية المارونية. كما قدّم إلى البطريرك وأساقفته نسخة من القوانين الكنسية لمناقشتها في مجمع قادم. كانت فكرة عقد مجمع على ما يظهر، في طور التشكيل، إذ إننا نعلم أن إليانو كان قد صاغ وهو ما يزال في عرض البحر، جدول أعمال بالقضايا التي ستتم مناقشتها في المجمع الذي كان ينوي عقده

لدى وصوله قنوبين[16]. وبعد مدة وجيزة التأم المجمع في (18) آب (1580 م) في قنوبين، وقام البطريرك ظاهريًا برئاسته، ولكن إليانو كان هو الرئيس الفعلي للمجمع. حضر المجمع مطارنة وكهنة ووجهاء آخرون من الموارنة. كما أمّه أكثر من ألفين من العامة معظمهم جاؤوا من القرى المجاورة للدير للاحتفال بمهرجان العذراء القديسة مريم الذي صادف الاحتفال به يوم انعقاد المجمع. كان البطريرك المسن قد تعافى من المرض، وأصبح قادرًا على الاحتفال بالقربان المقدس بمساعدة مطارنته. وفي نهاية الاحتفال توجه إليانو إلى المذبح وتلا صلاة استدعاء الروح القدس، ثم ألقى عظة باللغة العربية، شرح فيها الغاية من إرساليته وعبَّر عن الأمل بنجاحها. ووزع نسخًا من قانون إيمان كنيسة روما على المصلين، وبدأ بقراءته مع الكهنة والناس يرددون وراءه. وبعد انتهاء القداس اجتمع الموفدان الباباويان والبطريرك والكهنة بمفردهم للتداول بشأن القضايا التي قام إليانو بوضعها. ودامت المداولة ثلاثة أيام[17].

تُعدّ وقائع جلسات هذا المجمع على غاية من الأهمية في تأييد رأينا وهو أن عقيدة وطقوس الكنيسة المارونية كانت عقيدة وطقوس الكنيسة السريانية الأرثوذكسية نفسها. لا بل إن كل نقطة حاول المجمع تفنيدها أو الاحتراس منها كانت تعلن رغبةَ إليانو الشديدة في إبلاغ الموارنة بأن معتقداتهم وعقائدهم هرطوقية وأن عليهم تصحيحها. من الممل بحث كل قضية من القضايا التي ناقشها المجمع في قنوبين، ويكفي أن نذكر فقط النقاط المماثلة للمعتقدات الجوهرية للكنيسة السريانية الأرثوذكسية.

قرر المجمع ما يلي:

1) يجب تنقيح قانون الإيمان النيقاوي ليضم انبثاق الروح القدس من الآب والابن.

2) يجب على الموارنة الاعتراف بطبيعتين ومشيئتين وفعلين أو قدرتين في المسيح.

3) يجب عليهم التخلي عن عبارة «يا من صُلبت لأجلنا» من التقديسات الثلاث.
4) يجب على الموارنة الاعتراف بوجود المطهر.
5) يجب حظر الطلاق لعلة الزنى وعلى الكنيسة المارونية إلا تبارك الزيجات الثانية للأزواج المطلقين على هذا الأساس.
6) يجب على الكاهن ألا يمسح المعمدين بالميرون، ما دامت هذه الوظيفة مقصورة على المطران فقط.
7) يجب عدم مناولة الأطفال القربان قبل بلوغهم سن البلوغ[18].

يبدو أن قرارات المجمع أبهجت البطريرك حيث قام بتوقيعها شخصيًا. وفي الوقت نفسه قام إليانو بتوزيع نسخ من هذه القرارات على موارنة لبنان وحلب ودمشق. وما إن تمّ ذلك وافق الكهنة والناس بدورهم على كل القرارات ما عدا القرار المتعلق بالطلاق. كما شرحوا لإليانو بأنه من الصعب إنكار الحق على الطرف البريء في الزواج ثانية إذا كان الطلاق قد وقع بعلّة الزنى. لكن إليانو ظلّ متصلبًا حول هذه النقطة وأخبر البطريرك بأنه من غير المسموح لأي رجل بالزواج ثانية ما دامت زوجته على قيد الحياة، حتى في حالة ارتكابها الزنى. وهنا فاتح أحد الموارنة البارزين إليانو وقدّم له مالاً للسماح له بالزواج ثانية، لأنه قد كان طلق زوجة زانية، إلا أن إليانو رفض ذلك[19].

مع قرارات مجمع قنوبين وجهوده العارمة لتعليم الموارنة إيمان كنيسة روما، فقد ظل إليانو غير مقتنع بأن مجمع قنوبين، على حد تعبير الأب لويس شيخو، «كان إجراءً كافيًا لاجتثات الزؤان من حقل الرب»[20]. يُعلق شيخو بأن إليانو أدرك خلال بعثته الأولى أن عددًا كبيرًا من كتب الموارنة الطقسية مازالت تحوي تعاليم مخالفة لعقائد كنيسة روما «دسها نسّاخ الهرطقة اليعقوبية» ويمضي قائلاً:

«إن إليانو لم يستأصل هذه العلة» ويعني بذلك «الهرطقة اليعقوبية»

كان الأب إليانو حيثما ذهب يُعيد فحص الكتب الكنسية، ويُشير إلى

الأمور الكاذبة والفاسدة فيها، وينبه الكهنة إليها ويوصي بتصحيحها. أو كان يقوم بشرائها من أصحابها وإحراقها واعدًا أصحابها بتزويدهم بنسخة منها ذاتها بعد أن يتم تـنقيحها في روما ونشرها[21].

يفيدنا شيخو أيضًا أن أحد المخطوطات التي قام إليانو بفحصها كان نسخة من كتاب الهدايات (الهدى) للكاتب القبطي الصفي ابن العسّال من القرن الثالث عشر؛ وكان مجلد مع نسخة من كتاب لتوما مطران كفرطاب الماروني[22]. كتب إليانو بالإيطالية على صفحة الغلاف من هذا المخطوط، «يضم هذا الكتاب العديد من الأضاليل ولابد من إحراقه»[23]. وهنا يعطي شيخو، الذي يروي حادثة إحراق إليانو لمخطوطات كنسية، الانطباع بأن القيام بالإحراق كان أمرًا مستحسنًا، «لاستـئصال الزؤان من حقل الرب»[24].

حضر مجمع قنوبين سويريوس مهنا مطران حردين السرياني الأرثوذكسي (1571-1590 م) كما حضره رجل من علماء كنيسته. وقد رحب البطريرك الماروني بالزائرين ودعاهما لحضور جلسات المجمع، ولكن ليس هناك ما يدل على الغاية من هذه الدعوة. بيد أن سويريوس مهنا حضر المجمع بالفعل وانخرط في جدل مع إليانو حول عقيدة الطبيعة الواحدة أو الطبيعتين للمسيح. وإذا استطعنا هنا تصديق الأب شيخو، يكون إليانو قد أفحم المطران ورفيقه[25]. ولكن الذي يثير دهشتنا هو أنه لم يكن هناك سبب لحضور المطران مهنا وهو السرياني الأرثوذكسي المجمع،اللهم إلا إذا كان قد عرف مقدمًا بغاية إليانو بفحص الكتب المارونية، وبالتهمة التي وجهها إلى البطريرك والكهنة الموارنة ومفادها أن الكتّاب السريان الأرثوذكس قد أدخلوا «أضاليلهم» في هذه الكتب مما حرضه على اللقاء بإليانو في المجمع والدفاع عن كنيسته وكتّابها ودحض ما اعتقد بأنه اتهامات باطلة[26].

وبينما كان إليانو في لبنان وافت المنية البطريرك ميخائيل الرزي في (28) أيلول (1581 م) بعد تلقيه الطقس الأخير من إليانو[27]. وفي الحال قام

المطارنة الموارنة، بحضور الموفدين الباباويين، إليانو وبرونو بانتخاب أخيه سركيس بطريركًا خلفًا له[28].

كان أول عمل قام به البطريرك الجديد هو زيارة أبرشياته. ونعلم من رسالة وجهها إليانو إلى الكاردينال كارافا بأن البطريرك الجديد كان أول من وضع تعاليم كنيسة روما وعاداتها موضع التنفيذ. يقول إليانو: إن البطريرك قام شخصيًا بتثبيت الأطفال المعمدين، إذ إن الكهنة في الماضي أنفسهم كانوا يقومون بهذا التثبيت. كما منع أيضًا الكهنة من تقديم الأسرار للمواليد الذين تتم معموديتهم وأمرهم بالاعتراف علانية بعقيدة المشيئتين والقدرتين في المسيح[29]. وبعد أن أنهى إليانو مهمته غادر لبنان إلى سورية حيث حاول هداية الملكيين والبطريرك السرياني الأرثوذكسي إلى الكثلكة الرومانية، إلا أنه فشل. وفي آب عام (1582 م)، ذهب إلى مصر موفدًا باباويًا للدعاية بين الأقباط، وهدايتهم إلى الكثلكة ومكث في مصر حتى آذار من عام (1585 م)، إلا أنه لم يلقَ نجاحًا. ثم عاد إلى روما حيث إنعم عليه البابا، سيكستس الخامس بمنصب المانح الكبير للغفران، وهو المنصب الذي احتفظ به حتى وفاته في (3) آذار (1589 م)[30].

ليس من الممكن قياس مدى قناعة إليانو فيما يخص معتقدات الموارنة وإذا كانت متّفقة مع معتقدات كنيسة روما اعتمادًا على زيارتيه للموارنة والرسائل التي كتبها إلى روما أو من خلال مديحه للموارنة وهو يحل ضيفًا عليهم. بل لا يمكن الحكم على هذه القناعة إلا عن طريق المعلومات التي جمعها وسجلها خلال زيارتيه للموارنة والتي أودعها المفكرات الثلاث التي ذكرها الدويهي. يقول الدويهي: إن إليانو دوّن في إحدى هذه المفكرات «الأضاليل» التي عثر عليها في الكتب الطقسية وغيرها من الكتب الدينية عند الموارنة. وقد اكتشف هذه المفكرة بعدئذ الكاتب الكرملي (Thomas a Jesu)، الذي أدمج محتوياتها في كتابه: (De Procuranda salute omnium Gentium) (بخصوص الوسائل

لخلاص جميع الأمم عام 1613 م)[31] المذكور آنفًا. إن الدويهي قرأ هذا الكتاب شخصيًا وقرر أن يكتب تفنيدًا لما اعتقد بأنه اتهامات باطلة ضمها الكتاب ضد شعبه. ولكن بما أن إليانو كان أثار هذه الاعتراضات على إيمان الموارنة قبل أن ينشر توما الكرملي كتابه بأكثر من ثلاثين عامًا، فقد قرر الدويهي الحصول على نسخة من المفكرات الأصلية لإليانو لئلا يعتقد أحد بأن تفنيده يفتقر إلى البرهان. وفعلاً نجح الدويهي في الحصول على نسخة من المفكرات التي كان كاسبار الغريب (غاسبار بيريغنينوس) قد قام بنسخها، وهو أحد الشابين المارونيين اللذين اصطحبهما إليانو إلى روما للدراسة بعد زيارته الأولى إلى لبنان عام (1578 م)[32]. وكما يقول الدويهي: إن كاسبار الغريب حصل على النسخة الأصلية لهذه المفكرات من إليانو وعمل نسخة منها بخط يده. وعندما عاد إلى قبرص أصبح مشهورًا بعلمه وورعه. وهناك ترك النسخة في دير الصليب وهو كرسي الأبرشية المارونية في الجزيرة. ومن هذه النسخة علم الدويهي عن الكتب التي أجرى الفحص عليها إليانو في لبنان وعن تعليقاته عليها و «الأضاليل» التي وجدها في كل منها. لابد أن إليانو كان دقيقًا جدًا في فحص هذه الكتب إذ إنه دوَّن عدد الصفحات في كل منها إلى جانب أسماء مالكيها الذين قدموها إليه بيسر. يقول الدويهي: إن إليانو جمع تعليقاته حول «الأضاليل» الواردة في هذه الكتب في مفكرة منفصلة أدمجها توما الكرملي فيما بعد في كتابه المذكور آنفًا. ثم يتابع معددًا هذه الكتب التي أتمّ إليانو اختبارها[33]. وهنا يهبُّ الدويهي مدافعًا عن كنيسته وإيمانها بكتابة كتاب، مازال على شكل مخطوط، بعنوان ‹الاحتجاج›، يتحدى فيه آراء إليانو وتوما الكرملي[34]. وهذا ما يُفسر دهشة الأب شيخو بأن الدويهي أغفل ذكر مجمع قنوبين المنعقد في آب (1580 م) في تاريخه كأن المجمع لم يكن[35]. ولكن أنّى للدويهي أن يستحسن ذلك المجمع في الوقت الذي رأى إليانو بعض القضايا التي أثيرت فيه أضاليل تناقض تعاليم كنيسة روما؟. سوف نرى بعدئذ أن

البطريرك الماروني سركيس الرزي اتهم إليانو بالتزييف في نقل المعلومات إلى روما بخصوص إيمان الكنيسة المارونية.

عديدة هي «الأضاليل» التي ينسبها إليانو وتوما الكرملي، الذي استنسخ عمله، إلى الموارنة. ويمكننا تصنيفها في فئتين: الفئة الأولى تمت إلى العقائد المسيحية الجوهرية، والثانية تخصّ الأمور الطقسية. هناك فئة ثالثة تتعلق بخلق العالم، والإنسان . . إلخ لا تخصّ الموضوع. والمهم هو أن الدويهي وضع ملخصًا لهذه الأضاليل واصفًا إياها «بالاتهامات» في نهاية كتابه «الاحتجاج»[36]. إن «الأضاليل» الرئيسة التي وجدها إليانو في كتب الموارنة هي كما يلي:

1) إن ربنا (السيد المسيح) يمتلك شخصًا واحدًا ومشيئة واحدة.
2) ليس لربنا سوى طبيعة واحدة.
3) ليس لربنا سوى مشيئة واحدة وقدرة واحدة.
4) لا وجود لدينونة خاصة.
5) لا وجود لخطيئة أصلية.
6) لا وجود لثواب وعقاب قبل دينونة العالم.
7) إن الروح القدس ينبثق من الآب فقط.
8) إن المسيح تألم في ألوهته.
9) لا وجود للمطهر.

هذه «الأضاليل» ما عدا عدم وجود خطيئة أصلية هي من العقائد الجوهرية للكنيسة السريانية الأرثوذكسية وتدل دلالة قاطعة على أن الموارنة كانوا سريانًا أرثوذكسيين «يعاقبة». أما «الأضاليل» الأخرى التي ينسبها إليانو إلى الموارنة فهي التثبيت الذي يجري في وقت العماد وحق الكاهن في القيام بالتثبيت والقربان المقدس الذي يقدم فيه العنصران «الخبز والخمر» إلى العامة من الناس، والقربان المقدس الذي يعطي للمواليد عند معموديتهم، وزواج

الكهنة من عذارى فقط، وقدرة الرجل المُصاب بعاهة جسدية أن يصبح قسيسًا، وإمكانية قيام الرجل بطلاق زوجته لعلة الزنى والزواج بأخرى، والسماح للشخص بإنكار إيمانه علانية وإضماره سرًا، واستعمال الخبز غير الفطير في الأسرار؛ لأن الرب أكل خبزًا غير فطير في العشاء الأخير، والسماح للكاهن المحتفل بالقداس بالاحتفال بالقربان المقدس بعد وضع نسخة من الإنجيل على المذبح، واعتبار الميرون المقدس جزءًا أساسيًا من المعمودية، وإمكانية فصم عقد الزواج لعدة أسباب وخاصة الزنى[37].

يفند الدويهي كل واحد من هذه «الاتهامات» بالترتيب الذي أدرجه إليانو وتوما الكرملي. أما فيما يتعلق بالقضايا العقائدية الأساسية، فإن الدويهي لم يقدم شيئًا سوى ما قاله سابقًا في محاولته تفنيد آراء الكتّاب الآخرين. يرد الدويهي مثلاً على قضية امتلاك ربنا لشخص واحد ومشيئة واحدة بأن إليانو استعار هذا الاتهام من الكاتب النسطوري أبي الفرج عبد الله بن الطيب، الذي ناقشناه سابقًا. كما يتهم أيضًا توما مطران كفرطاب باتباع آراء ابن الطيب ونشر عقيدة المشيئة الواحدة (المونوثيلية) بين الموارنة. يكرر الدويهي الخطأ في جعل ابن الطيب مارونيًا وأنه وتوما مطران كفرطاب قد تأثرا بكتابات سعيد بن بطريق[38]. أما حول عقيدة انبثاق الروح القدس من الآب وحده، فيرد الدويهي بأن هذا «الاتهام» كان قد أطلقه أولاً الكاردينال بطرس من رهبنة القديس مارسيلوس، وهو موفد البابا إينوسنت الثالث إلى الموارنة. ويجادل بغير إقناع كما فعل من قبل، بأن المقصودين في رسالة إينوسنت الثالث التي تضم هذا الاتهام هم الملكيون الذين يعيشون في سورية لا الموارنة. ويصر الدويهي، خطأً بالطبع، على أن الموارنة كانوا دائمًا يؤمنون بانبثاق الروح القدس من الآب والابن[39]. أما فيما يخصّ عقيدة طبيعة المسيح الواحدة، يكرر الدويهي ما ذكره في كتابه (تاريخ الطائفة المارونية)، بأن الموارنة كانوا دائمًا خلقيدونيين، وأنهم ضحوا بثلاثمئة وخمسين راهبًا دفاعًا عن معتقدهم.

علاوة على ذلك، يُشير الدويهي إلى الكتاب المنسوب إلى يوحنا مارون، ‹شرح الإيمان›، ويؤكد خطأ بأن المؤلف لم يكن سوى يوحنا السرميني، الذي خلف أفرام الآمدي على كرسي أنطاكية. وكان قد تمَّ البيان سابقًا بأن يوحنا السرميني لم يكن هو يوحنا مارون ولا بطريرك أنطاكية، بل كان بطريرك القسطنطينية. قدم الدويهي أيضًا شهادةً من ‹شرح الإيمان› تؤكد أن يوحنا مارون وأتباعه لم يرفضوا الاعتراف بعقيدة **الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي** بحسب قول القديس كيرلس الإسكندري. بعبارة أخرى، يؤكد أن يوحنا مارون والموارنة كانوا مونوفيزيين ومن ثم «هراطقة». هذا ما يدعو إلى الكثير من الدهشة ولاسيما أن جهود الدويهي الرئيس كانت لتبرئة يوحنا مارون والموارنة من وصمة «هرطقة المونوفيزين». ومما هو أكثر مدعاة للدهشة أن الدويهي يستشهد بيعقوب السروجي، وهو أحد أئمة الكنيسة السريانية الأرثوذكسية، المتمسكين بعقيدة **الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي**، للبرهان على أن يوحنا مارون وأتباعه اعترفوا بهذه العقيدة[40]. مجمل القول هو أن رفض الدويهي «للاتهامات» التي ظن بأن إليانو وتوما الكرملي قد وجهاها إلى الموارنة يتناقض كليًا مع غايته التي شرع في إبدائها وهي أن الموارنة لم يكونوا هراطقة.

ولا يتوقف الدويهي عند حد رفض ما يدعوه «بالاتهامات» التي وجهها إليانو وتوما الكرملي ضد الموارنة فحسب بل يمضي خطوة أبعد بالتشكيك بكفاءتها اللغوية ونزاهتها ككاتبين وخاصة إليانو. يقول الدويهي بإن معرفة إليانو باللغة العربية وقراءته للكرشونية (اللغة العربية بخط سرياني) لم تكن وافية ما جعله يسيء فهم الكتب التي قام بفحصها[41]. ويجادل الدويهي بأن للتعابير العربية العديد من المعاني عسيرة الفهم لمن ليست العربية لسانهم الأم، فما قولك بالنسبة لإليانو الذي لم يكن قد اختلط اختلاطًا كافيًا بالعرب أو درس كتبهم أو أتقن قواعد وصرف لغتهم. بل كل ما اكتسبه هو معرفة

الأبجدية العربية ولغوًا من الكلام المحكي، لذا لم يمكنه على الإطلاق فهم الكتب التي قام بفحصها أو التمييز بين الكتب التي صادق عليها الموارنة والتي لم يصادقوا عليها. بل إن إليانو نسخ ببساطة آراء الكتّاب دون تمييز على ما يبدو. ومجمل القول هو أن الدويهي يتهم إليانو بأنه «أمي» لغويًا، غير قادر على فهم اللغة العربية أو تقاليد أهل البلاد[42]. وأخيرًا، يتهم الدويهي إليانو بأنه لم ينقل إلا ما هو افتراء على الموارنة والناس الشرقيين الآخرين[43]. لسنا هنا في موضع يخولنا حق تحدى كفاءة إليانو في اللغة العربية، إلا أن الدويهي نفسه كان قد اعترف سابقًا بمعرفة إليانو الكافية باللغة العربية ومقدرته على قراءة الكرشونية وامتدحها[44]. النقطة الجوهرية هنا هي فيما إذا كانت العقائد التي وجدها إليانو في الكتب المارونية متفقة مع عقائد كنيسة روما. والحقيقة هي أنها لم تكن كذلك. فعندما زار إليانو لبنان، كانت كتب الموارنة الطقسية تضم ما يكفي من العقائد التي توحي بأصلهم «اليعقوبي».

ختامًا، جاءت إرسالية إليانو إلى الموارنة و"الأضاليل" العقائدية التي عثر عليها في كتبهم بنتيجتين وهما تأسيس مدرسة مارونية للتعليم الديني للطلاب الموارنة وطباعة الكتب المارونية بعد تنقيحها في روما عام (1584 م)[45]. ومن أول الكتب التي نُشرت عام (1594 م) بعد وفاة إليانو، هو كتاب الليتورجيات الذي جاء ذكره آنفًا. وهو يضم الليتورجيات التي صنّفها آباء الكنيسة السريانية الأرثوذكسية، إلا أنها حُذفت من طبعة الكتاب لعام (1608 م).

24) إرسالية جيروم دنديني إلى الموارنـــة

يبدو أن الجهود التي بذلها إليانو لإزالة العقائد «الهرطوقية» من كتب الموارنة الطقسية لم تـقنع كرسي روما الرسولي بأن الإيمان الماروني والمؤلفات الدينية المارونية، جرى تطهيرها كليًّا، لأننا نجد بعدئذ بابا آخر، هو إقليميس الثامن (1592-1605 م)، يوفد جيـروم دنديني (1554-1634 م)، أستاذ للفلسفة في (بيروج/ Peruge)، إلى الموارنة للقيام بالمهمة نفسها التي قام بها إليانو قبله، ولحسن الحظ، ترك لنا دنديني تقريرًا مسهبًا عن إرساليته إلى الموارنة مع وصف بليغ عن رحلته وعن أخلاق الموارنة والمسلمين، (الذين يسميهم عمومًا بالأتراك)، وعاداتهم[1].

نعلم من رواية دنديني أن الموارنة في زمنه ولفترة طويلة قد أعطيت عنهم فكرة خاطئة للبابا والكرادلة باتهامهم «بأضاليل مختلفة وهرطقات كبيرة»[2]. لكن لابد أن الطلاب الموارنة الذين كانوا يدرسون في روما في ذلك الوقت قد بذلوا جهدًا كبيرًا في شرح أصل كنيستهم وإيمانهم والبرهان عليه للكتّاب

اللاتين وأحبار كنيسة روما. من المحتمل أيضًا أن يكون تقرير إليانو المقدم إلى البابا والذي احتوى على «الأضاليل» التي كان قد عثر عليها في كتب الموارنة قد زاد من حدّة الجدل والريبة بشأن «كاثوليكية» الموارنة. لهذا السبب وغيره، خاصة تبرير المصاريف الهائلة المخصصة لمدرسة الموارنة في روما، ارتأى البابا ضرورة إيفاد جيروم دنديني إلى لبنان للحصول على تقرير صادق ونهائي عن معتقدات الموارنة وولائهم لكرسي روما الرسولي[3].

وصل دنديني إلى طرابلس في نهاية آب عام (1596 م) يرافقه الأب فابيو برونو. وانطلق إلى دير قنوبين تاركًا وراءه الأب برونو مريضًا، ووصل الدير في الأول من أيلول. وفي اليوم التالي حظي بمقابلة البطريرك سركيس الرزي (1581-1596 م) الذي كان قد خلف أخاه ميخائيل عام (1581 م). شرح دنديني للبطريرك طبيعة مهمته وسلمه البراءة البابوية والتي قبلها البطريرك بورع ووضعها على رأسه علامة الاحترام. كانت الزيارة مختصرة، لكن دنديني حظي بلقاء رسمي آخر مع البطريرك في اليوم التالي. وما إن بدأ دنديني بمناقشة مهمته حتى بدأ البطريرك يتذمر، لأن البابا أرسل إليه فقط رسالة عادية لا منشورًا بابويًا رسميًا يثبت معتقد الموارنة واتحادهم بكنيسة روما، كما كانت عادة الباباوات السابقين.

ظن البطريرك أن منشورًا جليلاً كهذا قد يكون مبعث عزاء كبير لمطارنته وشعبه. كما تذمر أيضًا من أنه كان قد أرسل قبل عام موفدًا إلى البابا للتعبير باسمه وباسم الموارنة عن خضوعهم له ولكنيسته راجيًا تثبيته في «منصبه القديم بطريركًا لأنطاكية»، لكنه لم يتسلم ردًا من البابا[4]. وهنا دهش دنديني الذي لم يكن على علم بهذه المسائل، إلا أنه حاول قصارى جهده تهدئة البطريرك الذي يبدو أنه اقتنع باعتذار دنديني. ثم عرض دنديني على البطريرك الدعوة إلى عقد مجمع لاتخاذ قرار نهائي عن الوضع الصحيح لمعتقدات الموارنة مضيفًا أنه تكفي لهذا الغرض دعوة الأساقفة فقط إلى هذا المجمع. اعترض البطريرك بشدة على

عقد مثل هذا المجمع لأسباب تتعلق بمجمع قنوبين السابق الذي عقده إليانو عام (1580 م) في عهد ميخائيل شقيق البطريرك، وحضره البطريرك نفسه عندما كان مطرانًا. احتج البطريرك بأنه في ذلك المجمع كان هو نفسه والمطارنة الحاضرون قد أعطوا ورقة بيضاء للتوقيع عليها وأكّد الذين سلموها إليهم بأنها ستملأ بما هو صالح ومفيد للشعب الماروني. وبعد أن وقع الأساقفة الورقة أخذها الذين طلبوا منهم توقيعها إلى طرابلس ودسوا فيها عددًا كبيرًا من الأضاليل والهرطقات. وانطلق هؤلاء إلى روما، دون أن يعلموا أيًا من أعضاء المجمع أو يتركوا نسخة من قراراته بل عمدوا بخبث شديد إلى تشويه سمعة أعضاء المجمع أمام البابا وكرادلته. وخشي البطريرك من أن تتكرر مثل هذه المساوئ في مجمع آخر لذلك أصر، بل قاوم بكل شدة الدعوة إلى انعقاده[5]. لم يستطع دنديني تصديق ما سمعه من البطريرك، ولكنه كما يقول لم يجد نفسه في موقف يمكنه من إنكار ما سمعه مادام أن العديد من الأشخاص أيدوا شكاوى البطريرك، ولم يرَ دنديني مندوحة من تهدئة البطريرك واعدًا إياه بفحص وقائع جلسات مجمع قنوبين السابق الذي أثار استياء البطريرك. وأضاف دنديني إنه لن يفعل شيئًا من دون مشاورة البطريرك وموافقته. غير أن البطريرك قدّم حجةً أخرى بعدم لزوم عقد مجمع وهي: إنه من الصعب دعوة مجمع للانعقاد وجمع لفيف الأعيان الموارنة لكي يلتقوا بمبعوث البابا بالنظر إلى حالة الحرب بين الأتراك العثمانيين وأورُبة. ومع هذه الحجة فقد قام دنديني بتهدئة البطريرك وإقناعه بأنه من الممكن إيجاد بعض المبررات لعقد المجمع. وأخيرًا يقول دنديني: إن هذا «الرجل العجوز الطيب» وافق على طلبه وكتب إلى مطارنته داعيًا إياهم إلى عقد مجمع[6].

ليس هناك من دليل على أن إليانو خدع البطريرك والمطارنة ليوقعوا ورقة بيضاء في قنوبين عام (1580 م). بل ليس من دليل أيضًا على أن إليانو أوغيره ملؤوا هذه الورقة بِ «أضاليل وهرطقات» وحملوها إلى روما للطعن

بمعتقدات الموارنة أمام البابا. إن ما يدعو إلى الدهشة حقًا هو زعم البطريرك سركيس الرزي بأن إليانو نفذ هذه المكيدة الشريرة دون معرفة المجمع أو أي شخص آخر. ولكن يظهر أن البطريرك ألمح بالنتيجة بطريقة غير مباشرة بأن البابا وجد من الضروري إرسال دنديني للتحقيق في صحة معتقدات الموارنة، لأن إليانو كان قد شوه سمعتهم بخبث. هذا ما دعا المطران إقليميس يوسف داود أن يشك بصدق اتهامات البطريرك لإليانو[7]. ولكن مما يزيد في صعوبة الدفاع عن هذه التهم هو العدد من الرسائل التي كتبها البطريرك إلى إليانو في روما، ممتدحًا جهوده المشكورة لمساعدة الموارنة. وربما كان البطريرك سركيس نسي أن أخاه، البطريرك ميخائيل، قد كان بعث رسالة إلى الرئيس العام لليسوعيين يبلغه فيها أن «إليانو قرأ كتبنا ووجد فيها العديد من الأضاليل»، ويطلب منه إرسال إليانو مرة أخرى إلى لبنان[8]. لكن يبدو، بغض النظر عن شكوى البطريرك بأنه أجبر مع آخرين من المطارنة على توقيع ورقة بيضاء، أن المعلومات التي قدمها إليانو إلى ذوي الشأن في روما تدل على أن كتب الموارنة مازالت تضم عقائد مخالفة لعقائد كنيسة روما، ومن هنا جاءت إرسالية دنديني إلى الموارنة.

قام دنديني باستقصاء شامل لمعتقدات الموارنة قبل أن يعقد مجمعًا كنسيًا. ويقول: إنه وجد الكثير من الأدلة عن «المفاسد» في معتقدات الموارنة جعلته يفتح عينيه وينكب بجد ومثابرة على اكتشاف حقيقة الأمر[9]. هناك سببان حملاه على القيام بذلك وهما: أهمية المسائل التي كان يقوم بالبحث عنها، وأنه كان على علم قبل بضع سنوات بأن هذه «الأضاليل» وغيرها قد نسبت إلى الموارنة[10]. وقد ظل الموارنة متمسكين بهذه «المساوئ» و«الأضاليل» التي لم يزل كهنتهم يتلونها حتى نهاية القرن السادس عشر. وقام دنديني بتبويب تسع فئات لهذه «الأضاليل»، وهي:

1) إنه لم تكن في يسوع المسيح سوى طبيعة واحدة وهي الطبيعة الإلهية.

2) إن الروح القدس ينبثق فقط من الآب.

3) إن الثالوث بأجمعه قد تجسد ومات على الصليب وقام ثانية.

4) بوسع الزوج أن يطلق زوجته ويتزوج بأخرى إذا ارتكبت الزنى أو لأسباب أخرى.

5) لا وجود للخطيئة الأصلية.

6) إن الأرواح التي تبارح أجسادنا لا تذهب إلى الجنة كثواب، ولا إلى الجحيم كعقاب، بل تنتظر ذلك حتى يوم دينونة العالم وإنها في غضون ذلك تبقى في مكان حيث لا حزن فيه ولا فرح.

7) من المباح قانونًا أن ينكر المرء معتقده ظاهريًا وأن ينكره شفهيًا بشرط أن يختزنه في القلب.

8) إن سر التثبيت لا يتميز عن المعمودية.

9) إنهم يعطون القربان المقدس للأطفال[11].

يقول دنديني إنه بذل كل جهد للتوصل إلى معرفة حقيقة هذه «الأضاليل» حتى إنه استخدم آخرين لمساعدته في البحث عنها. ولكن كل ما استطاع أن يجده هو ضربين فقط من هذه «الأضاليل» كان الموارنة يمارسونهما وهما: طلاق الزوجة لعلة الزنى ومناولة القربان المقدس للأطفال. أما بالنسبة «للأضاليل» الأخرى فقد أدرك جيدًا أن الموارنة قد اتهموا بها زورًا. بيد أنه يعترف، بأنه وجد وهو يقرأ أحد كتبهم، دون أن يتمكن من تذكر اسم الكتاب، الاعتقاد بمشيئة واحدة وفعل واحد في المسيح (المونوثيلية) كما وجد فيه أيضًا «بعض الأشياء الأخرى الآثمة» وقرر تدوين كل هذه المفاسد خطيًا لعرض كل واحدة منها بالتفصيل إلى المجمع عند اجتماعه لكي يتكفل بتصحيحها[12].

ما تجب ملاحظته بخصوص قائمة «المفاسد» أو «الأضاليل» التي جمعها دنديني أنها تتفق وتلك التي جمعها إليانو قبل نحو عشرين عامًا اتفاقًا تامًا،

ولكن ليس هناك من بيّنة بأن دنديني كان قد درس مفكرات إليانو قبل مغادرته روما. فإنه من غير المحتمل جدًا أن يكون قد اطلع على هذه المفكرات ولم يشر إليها. إضافة إلى ذلك ليس لدينا دليل بأن دنديني كان على معرفة باللغات الشرقية الضرورية لقراءة كتب مارونية. ولكن من المحتمل كما يقول هو نفسه إنه اعتمد على الآخرين في قراءة هذه الكتب له والتي وجد فيها «بعض الأضاليل»[13]. إن قائمة «الأضاليل» هي عينها التي قدمها دنديني إلى المجمع المزمع انعقاده لبحثها.

بعد أن اطلع دنديني على معتقدات الموارنة وعلى «الأضاليل» التي لم تزل موجودة في كتبهم، أبلغ البطريرك والمطارنة والكهنة والشمامسة الآخرين بعزمه على عقد مجمع. والذي يلفت النظر هنا هو أن الذي أرسل الاشعار إلى البابا بعقد مجمع لم يكن البطريرك الماروني بل موفده دنديني ما يدل على أن سلطة الموفد البابوي كانت أعلى من سلطة البطريرك. وأخيرًا اجتمع المجمع في (28) كانون الأول (1596 م). وجرت قراءة رسالة البابا الموجهة إلى البطريرك والتي يشرح فيها مهمة دنديني وقد أضاف دنديني الأسباب التي دفعته إلى عقد هذا المجمع. كما أنه ألقى خطابًا قصيرًا موجهًا بصورة خاصة إلى المطارنة يذكرهم فيه بواجبهم حيال الكنيسة[14].

قسم دنديني القضايا التي ستتم مناقشتها إلى ثلاث فئات: تتعلق الفئة الأولى بمعتقد الموارنة؛ أما الفئتان الثانية والثالثة فتتعلقان بالمدرسة المارونية في روما ومعاملة خريجيها ومستقبلهم. يروي دنديني أن البطريرك قاطعه وهو يهّم بافتتاح المجمع معربًا بصوت جهوري عن استيائه الكبير من المجمع السابق الذي التأم في الدير قبل ستة عشر سنة محتجًا بأنه لم يصادق هو أو سلفه على قرارات ذلك المجمع. وتابع البطريرك معترضًا بإدانة «الأضاليل» التي أدعى بأنها فرضت عليهم وعلى شعبهم. كما أدان أولئك الذين عقدوا ذلك المجمع وأصر أنه هو نفسه وشعبه قد تبعوا دائمًا تعاليم كنيسة روما وسوف

يستمرون في اتباعها[15]. وهنا تأثر أحد الشمامسة الحاضرين في المجمع بحرومات البطريرك فصاح «نعم سوف نتبع تعاليم كنيسة روما ولن نفصل أنفسنا بأي حال عنها مهما أصابنا من بؤس»[16]. استحسن دنديني هذا الحماس واعتبره علامة طيبة في بداية المجمع. ومع ذلك أراد دنديني مزيدًا من الوثوق فيما يخص معتقد الموارنة، وهو الأمر الذي كان قد كُلفً للقيام باختباره. بسط دنديني أمام أعضاء المجمع «الأضاليل» التي كان قد صنَّفها وطلب من كل واحد منهم أن يُعلن معتقده. وبعد أن فرغ من ذلك، اعترف الجميع بالإجماع ومن دون جدال، بالبنود التالية كما يؤكد دنديني:

1) ليس في يسوع المسيح سوى شخص واحد إلهي، بطبيعتين، ومشيئتين وفعلين؛ إحداهما إلهية والأخرى بشرية.
2) إن الروح القدس ينبثق من الآب والابن كأنه من قدرتين فاعلتين وحيدتين.
3) إن الابن وحده تجسد، لا الثالوث بأجمعه؛ كما أن من وُلد ومات هو من قام ثانية وصعد إلى السماء. ولهذا السبب فهموا كلمة التقديسات الثلاث (Trisagion) بأسلوبين مطبقين إياها أحيانًا على الثالوث بأجمعه وأحيانًا على الشخص الثاني من الثالوث فقط، إلا أنهم بعد أن فهموها بالأسلوب الأول، لم يقوموا بإضافتها أبدًا، ولكن حين فهموها بالأسلوب الثاني أضافوها، انسجامًا مع التجسد والميلاد والموت وما شابه ذلك من الأشياء الأخرى التي كانت تتفق حقًا مع يسوع المسيح.
4) يمكن الحكم بناء على أفعالهم بأنهم اعترفوا بالمطهر والخطيئة الأصلية وأن صدقاتهم وصلواتهم تدل بشكل واضح عن حقيقة المطهر.
5) إن (الخطيئة الأصلية) برهنت عن نفسها بصراحة بالمعمودية التي

أجازوها للمواليد الصغار، لغرض إمكانية الحصول على الحياة الأبدية بكونهم قد غسلت خطاياهم وتطهروا منها، مع أنهم ما ارتكبوا خطيئة فعلية دعت إلى غسلها أو تطهيرها، بواسطة ذلك السر عالمين بأن القديس أوغسطين قد استعمل تكرارًا تلك الحجة للبرهان على نفس الحقيقة ضد البيلاجيين في زمنه.

6) إن الأرواح، بشكل عام تذهب بعد مبارحتها الجسد مباشرة إلى السماء للتمتع بالبركة أو إلى الجحيم لتعاقب العقاب الأبدي أو للبقاء فترة في المطهر.

7) وليس من الواجب الشرعي مطلقًا إنكار المرء إيمانه قولاً لأن يسوع المسيح نفسه أعلن صراحة، «من ينكرني قدام الناس أنكرته أنا أمام أبي في السماء».

8) أخيرًا، قرروا بأنه يجب السماح أحيانًا بالتفريق في الزواج، ولكن ما من شيء سوى الموت قادر على حل عرى الزواج حيث يسمح للزوج أن يتزوج بأخرى شرعًا، الأمر الذي يتفق مع قول يسوع المسيح: «كل من يطلق امرأته ويتزوج بأخرى يزني»[17].

بعد أن صادق كل واحد على البنود المذكورة أعلاه، عرض دنديني على أعضاء المجمع الكتاب الذي وجد فيه بعض «الأضاليل». ولكن المجتمعين أنكروا أن تكون هذه هي كتبهم، مدعين «بأن اليعاقبة هم الذين ابتدعوها ونشروها بين أمتهم بخبث». كما أخبروا دنديني بأن كتبهم الأخرى كانت مختلفة تمامًا وأن البابا كان تلقى معلومات كاذبة عن الموارنة. والظاهر أن دنديني اقتنع بإجاباتهم إذ يقول: «لم أرَ شيئًا في كتبهم التي أقروا بها إلا ما كان كاثوليكيًا»[18].

يناقض دنديني نفسه عندما يقول: إنه لم يجد شيئًا في الكتب المارونية إلا «ما كان كاثوليكيًا لأنه هو نفسه أعلن سابقًا بأنه وجد في أحد هذه الكتب

عقيدة المشيئة الواحدة والفعل الواحد في المسيح إلى جانب بعض الأمور الفاسدة»[19]. ومن نافل القول أن تعدَّ كنيسة دنديني عقيدة المشيئة الواحدة (المونوثيلية) «كاثوليكية»، بل هرطقة. أضف إلى ذلك، لم تكن هذه «الأشياء الفاسدة» أو «المساوئ» كاثوليكية أو متفقة مع تعاليم كنيسة روما. ومن المدهش حقًّا أن يُعلن دنديني بكل يقين بأنه لم يرَ شيئًا في الكتب المارونية إلا ما كان «كاثوليكيًا» حين يكون هو نفسه قد وضع قائمة تشمل تسعة بنود من «المساوئ» لتقديمها إلى المجمع لغرض تصحيحها[20]. وما يدعو إلى الدهشة إلى حدّ كبير هو إبداؤه الرضا بعد أن سمع البطريرك ينتقص من سمعة المجمع الذي عقده إليانو عام (1580 م) ويحرم الذين عقدوه أو حضروه. صحيح أن البطريرك سركيس الرزي لا يذكر إليانو بالاسم، إلا أن البطريرك الدويهي يفعل ذلك. لا بل يصم الدويهي إليانو بالكذب. يقول الدويهي: إن البطريرك سركيس الرزي دعا كبار الكهنة وأعيان الموارنة والعلماء إلى الاجتماع في (18) أيلول (1596 م) بعد وصول دنديني. وبعد أن قرئت رسالة البابا إلى البطريرك أعلن البطريرك أمام الناس وأمام الموفدين البابويين (دنديني وبرونو) بأن أخاه، البطريرك ميخائيل، والطائفة المارونية كانوا براءً من الاتهامات «التي وجهها إليهم افتراءً جيوفاني باتيستا (إليانو)»[21]. وبما أن دنديني اعترف شخصيًا بأنه وجد هذه «الأضاليل» في الكتب المارونية، فمن المدهش أن نراه يوافق على ادعاءات أعضاء المجمع بأن هذه الكتب قد «استحدثها اليعاقبة بخبث»[22]. ولكن ما لم يخبر هؤلاء الأشخاص دنديني هو كيف حرّف هؤلاء «اليعاقبة» الكتب ومتى؟. إن أول من أشار إلى هذا الاتهام هو البطريرك ميخائيل الرزي في إحدى رسائله الموجهة إلى الكاردينال كارافا ولكن إعلانه تمّ بصراحة في المجمع المنعقد عام (1596 م). وقد دأب الكتّاب الموارنة، ما عدا السمعاني، على تكرار هذا الاتهام بكل إصرار ضد الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. ولكن الأمر الأقرب إلى التصديق هو أن الكتب التي

قدمها الموارنة إلى دنديني لفحصها، والتي لم يجد دنديني فيها شيئًا سوى ما هو «كاثوليكي» كانت كتبًا جديدة نُسخت في القرن السادس عشر وتضمنت بالطبع تعاليم تتّفق مع تعاليم كنيسة روما؛ لكن الكتب المارونية التي كانت كنيسة روما وموفدوها معنيين بها بشكل كبير هي الكتب المارونية القديمة. هذه الكتب، وخاصة تلك المنسوبة إلى يوحنا مارون، تضمنت اعترافًا صريحًا بعقيدة المشيئة الواحدة (المونوثيلية). والحقيقة هي أنه لا يوجد دليل بأن «اليعاقبة» حرّفوا الكتب المارونية أو أن توما مطران كفرطاب كان قد حرّفها كما أن الحقيقة التاريخية لا تؤيد الادعاء بأن «اليعاقبة» ذهبوا للعيش في وادي الفراديس في لبنان متذرعين بالتقوى لكي يقوموا بنساخة الكتب المارونية وتحريفها[23].

هناك بعض الشك في أن أعضاء مجمع قنوبين لعام (1596 م) قد أطلعوا دنديني الحقيقة عن إيمانهم كما ورد في كتبهم. من المحتمل أنهم أطلعوه على بعض كتبهم المنقحة حديثًا، لا الكتب القديمة. كما أنهم قادوه إلى الاعتقاد، بأن البابا كان قد تلقى معلومات كاذبة من إليانو حول إيمانهم[24]. والحقيقة هي أن مجمع قنوبين هذا كان على وفاق تام مع المجمع الذي عقده إليانو في عام (1580 م)، كما كانت القضايا العقائدية التي ناقشها المجمعان واحدة، بل من الواضح أن مهمة دنديني، في هذا االمضمار، والمجمع الذي عقده للبحث عن «الأضاليل» في الكتب المارونية كانت امتدادًا لمهمة إليانو ومجمعه.

إذا تـأملنا قائمة «الأضاليل» التي عثر عليها دنديني في الكتب المارونية، نجد أنه باستثناء إنكار الخطيئة الأصلية وإمكانية إنكار المرء لإيمانه علنًا في حين يحتفظ به في قلبه، فإن كل ما تبقى يمثل العقائد الجوهرية للكنيسة السريانية الأرثوذكسية. ولكن نظرًا لجهل دنديني بعقائد الكنيسة السريانية الأرثوذكسية، فقد أساء فهم أكثر عقائدها الأساسية وهي، الطبيعة الواحدة والثالوث. يقول دنديني: إن إحدى «الأضاليل» التي وجدها في الكتب

المارونية هو الاعتقاد بأنه لم تكن في المسيح سوى طبيعة واحدة، الإلهية[25]. هذا ما لا تعتقده الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. فإن هذه الكنيسة تدين بعقيدة القديس كيرلس الإسكندري، وهي أن طبيعتي المسيح اتحدتا معًا بطريقة تفوق الوصف وأصبحتا طبيعة واحدة، ولكن دون أن تـفقد الطبيعتان خصائصهما، ومن هنا جاءت عبارة القديس كيرلس **طبيعة متجسدة واحدة للوغوس الإلهي**. لذا فإن فصل هاتين الطبيعتين بعد اتحادهما واعتبارهما متمايزتين الواحدة عن الأخرى هو عودة إلى الآراء اللاهوتية لمدرسة أنطاكية أي «النسطرة» التي تؤمن بأن الابن الذي وُلد من الآب قبل خلق العالم هو غير الذي وُلد من العذراء القديسة مريم. هذا ما عنى به نسطور وهو أن العذراء لم تحمل إلهًا بل مجرد إنسان. والظاهر، أن دنديني، جريًا على قاعدة الكتّاب الخلقيدونيين القدماء والمعاصرين، قد خلط بين هذه العقيدة الأرثوذكسية للكنيسة السريانية الأرثوذكسية وعقيدة الهرطوقيين أبوليناريوس وأوطاخي، اللذين أعلنا نتيجة اتحاد طبيعتي المسيح هي طبيعة إلهية واحدة[26] وهذا ما حرمته الكنيسة السريانية الأرثوذكسية.

كذلك نجد أن الأمر قد اختلط اختلاطًا كبيرًا على دنديني بخصوص التقديسات الثلاث. فمنذ القرن السابع وحتى ابتداء دنديني بفحص الكتب المارونية، كان الموارنة يرتلون ترنيمة التقديسات الثلاث كما ترتل في الكنيسة السريانية الأرثوذكسية مع عبارة «**يا من صُلبت لأجلنا**». لقد قمنا بمناقشة التقديسات الثلاث من ضمنها هذه العبارة بشكل وافٍ وأظهرنا أن الكنيسة استعملتها منذ القرن الرابع[27]. كما بيّنا أيضًا أرثوذكسيتها وأن بطريرك أنطاكية بطرس القصّار قد اتهم بهتانًا بإضافة العبارة المستـشهد بها إلى التقديسات الثلاث، وذلك من أجل إثبات معتقده «المونوفيزي». إن الكنائس الخلقيدونية، ومنها كنيسة روما، كانت قد أدانت هذه العبارة في المجمع الخامس وفي المجامع التي تلته. والحقيقة التي يجب أن تقال في هذا الصدد هي

أن الخلقيدونيين اعتقدوا خطأً أن هذه العبارة موجهة إلى الثالوث بأجمعه، مما يؤدي إلى النتيجة بأن الثالوث بأجمعه قد تجسد ومات على الصليب وقام من القبر. هذه هي الكيفية التي أدت بدنديني، وهو الخلقيدوني تقليدًا، إلى إساءة فهم «يا من صُلبت لأجلنا» وارتباطها بالثالوث. والحقيقة هي أن الكنيسة المارونية قبل أن تصبح كيانًا مستقلاً وحتى بعد ذلك استمرت، على غرار الكنيسة السريانية الأرثوذكسية، في ترتيل التقديسات الثلاث مع هذه العبارة المضافة لا بنية توجيهها إلى الثالوث بأجمعه بل إلى الشخص الثاني في الثالوث (المسيح) وحده. لذا كان من غير المجدي الادعاء، كما فعل دنديني، بأن الثالوث بأجمعه قد تجسد وصُلب وقام[28]. إن إساءة فهم التقديسات الثلاث على هذه النحو هو خرق لتعاليم العديد من آباء الكنيسة الذين فهموا عبارة «يا من صُلبت لأجلنا» في التقديسات الثلاث بهذا المدلول. وبهذا المدلول فهم أفرام الآمدي، بطريرك أنطاكية الخلقيدوني هذه العبارة ذاتها[29]. إن ما يبرهن على أن هذه العقائد موجودة في الكتب المارونية القديمة هو الكتب المنسوبة إلى يوحنا مارون، إضافة إلى كتاب ‹الهدى، Nomocanon›. لقد سبق أن قمنا بمناقشة وافية لعقائد المشيئة الواحدة والطبيعة الواحدة والتقديسات الثلاث وانبثاق الروح القدس من الآب وحده ولا حاجة لتكرارها هنا.

تشمل قائمة دنديني أيضًا معتقدات وتقاليد أخرى تؤمن بها الكنيسة السريانية الأرثوذكسية منها انحلال عقد الزواج لعلة الزنى وإنكار وجود المطهر وعدم وجود ثواب أو عقاب قبل الدينونة العامة وإن سر التثبيت المقدس غير متميز عن المعمودية ومناولة القربان المقدس للأطفال الصغار[30]. بمقدورنا إذن أن نتوصل بكل ثقة إلى النتيجة وهي أن العقائد التي احتوتها هذه الكتب تعلن أن الموارنة كانوا سريانًا أرثوذكسيين «يعاقبة» آمنوا بعقيدة الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي منذ القرن السابع حتى القرن السادس عشر.

يمكن التوصل إلى بعض النتائج من تضاعيف إرساليتي إليانو ودنديني إلى الموارنة. منها أن العدد الكبير من الكتب التي قام هذان الموفدان الباباويان بفحصهما هي من أصل سرياني أرثوذكسي. ولكن ذلك لا يدل على ندرة المؤلفات الدينية في الكنيسة المارونية فحسب، بل يدل أيضًا على اعتمادها الكلي على مؤلفات الآباء السريان. والأكثر من ذلك يدل على أن الكنيسة المارونية حتى القرن السادس عشر لم تـنفصل بشكل واضح وحاسم عن الكنيسة السريانية الأرثوذكسية الأم في معتقداتها وطقوسها وتقاليدها. من الصحيح أن الرهبان الموارنة والكنيسة المارونية والطائفة المارونية التي جاءت بعد ذلك عمدوا، نتيجة إكراه الإمبراطور هرقل واضطهاده للرهبان الموارنة في القرن السابع، إلى قبول الإيمان الذي حدده مجمع خلقيدونية، وكذلك عقيدة المشيئة الواحدة التي روَّج لها هرقل، إلا أن الكنيسة المارونية لم ترفض رسميًا عقيدة الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي (المونوفيزية) أبدًا. بل ظلت هذه العقيدة حية في الكتب الطقسية المارونية حتى نهاية القرن السادس عشر بالذات، عندما خضع الموارنة أخيرًا لسلطة البابا.

هناك نقطة واحدة لابد من عرضها بخصوص حق البطريرك الماروني في استعمال لقب «بطريرك أنطاكية». يُعلن البطريرك بولس مسعد الماروني بأن «بطريرك الطائفة المارونية هو بطريرك أنطاكية الحقيقي الوحيد»[31]. هذا الادعاء لا أساس له من الصحة من الناحيتين التاريخية والكنسية. فقد أثبتنا سابقًا بأن البطريركية المارونية لم ترتكز على أساس القوانين والتقاليد الكنسية. إذ لم يبدأ بعض البطاركة الموارنة بإضافة لقب «بطريرك أنطاكية» إلى أسمائهم حتى القرن الثالث عشر فقط، بل لم يبدؤوا بإضافة اسم بطرس إلى أسمائهم إلا مؤخرًا لإظهار كونهم القيمين على سدة أنطاكية، وهو منصب أسسه الرسول بطرس بحسب التقليد. والذي يؤكد بأن كنيسة روما لم تعدّ البطريرك الماروني بطريركًا شرعيًا لأنطاكية هو رسالة البابا إينوسنت الثالث التي وضع بموجبها

البطريرك الماروني تحت سلطة البطريرك اللاتيني. ففي هذه الرسالة يخول البابا إينوسنت البطريرك الماروني إرميا العمشيتي ومن يخلفه من البطاركة ارتداء الباليوم (درع التثبيت) الذي يسعد «بطريرك أنطاكية اللاتيني» أن يخلعه عليه. يقول إينوسنت: «إننا بهذا نمنحكم ونمنح من يخلفكم بموجب سلطتنا الرسولية الحق الكامل للباليوم كما يقتضيه الإجراء المعهود للمنصب البطريركي وهو الحق الذي كان على بطريرك أنطاكية (بطريرك أنطاكية اللاتيني) أن يكون قد منحكم إياه دون قيد وفقًا للعرف المقبول والذي نؤمن أن أسلافكم في كنيسة أنطاكية قد تمتعوا حقًا به»[32].

يبدو هنا أن البابا قد أخضع البطريرك الماروني لسلطة «بطريرك أنطاكية» اللاتيني لأنه اعترف بأن هذا البطريرك هو «بطريرك أنطاكية الوحيد» وإلا لأصبح لديه بطريركان خاضعان لسلطته يطالبان باللقب نفسه. ومع أن تعليمات إينوسنت الثالث قد فوّضت البطريرك اللاتيني بتقليد الباليوم للبطريرك الماروني، إلا أن المطران الماروني يوسف الدبس يصر خطأً على أن البابا أرسل الباليوم إلى البطريرك إرميا العمشيتي مباشرة، لا بواسطة البطريرك اللاتيني[33]. هناك في الواقع بيِّنة بأن البابا إينوسنت الثالث قد عدَّ جاثاليق الكنيسة الأرمنية في مركز أعلى من مركز البطريرك الماروني، لأنه أرسل إليه الباليوم شخصيًا مع موفده، الكاردينال بطرس من رهبنة القديس مارسيلوس. وقد ذكر البابا بينيدكتس الرابع عشر، في خطابه الذي ألقاه في اجتماع الكرادلة في (23) أيلول (1750 م)، بعض الأحوال التي أنعم فيها باباوات سابقون بالباليوم على بعض رؤساء كنائس الشرق ومنها إرسال إينوسنت الثالث الباليوم مع موفديه الكاردينال سوفرد (أو جيوفري) وبطرس من رهبنة القديس مارسيلوس، إلى يوحنا السابع جاثاليق إرمينيا الكاثوليكي عام (1203 م)[34]. من الواضح أن البطريرك اللاتيني هو الذي قلد الباليوم للبطريرك الماروني على خلاف الجاثليق الأرمني إلا أن الباباوات

لم يكونوا سواسية في إضفاء لقب «بطريرك أنطاكية» على البطريرك الماروني. فبينما دعا البابا إسكندر الرابع، البطريرك الماروني شمعون (سمعان) الثاني ب «بطريرك أنطاكية»[35] فإن كرسي روما الرسولي أشار إليه على أنه البطريركَ الماروني وحسب[36]. ومهما يكن الأمر فإن لقب «بطريرك أنطاكية» الذي يستعمله البطاركة الموارنة اليوم هو لقب اعتباطي لا يقره القانون أو التقليد الكنسيين. وإذا اتبعنا رأي الكاتب الكاثوليكي ميخائيل لكيان، نجد أنه لا يَعُد البطريرك الماروني بين بطاركة كرسي أنطاكية الحقيقيين، بل يؤكد أن لقب «بطريرك أنطاكية» الذي مازال البطاركة الموارنة يضيفونه إلى أسمائهم لعدة أجيال هو لقب فخري ليس إلا[37].

على ضوء ما قيل أعلاه، يعدّ بيان أعضاء المجمع اللبناني عام (1736 م) الذي يؤكد بأن بطريركهم، منذ انفصال الموارنة عن الطوائف الشرقية الأخرى، كان دائماً يدعي «ببطريرك أنطاكية» هو بيان لا أساس له من الصحة تاريخيًا[38]. كما أن ادعاء أعضاء هذا المجمع بأن الأحبار الرومان لم يعترضوا أبدًا على لقب «بطريرك أنطاكية» الذي يستعمله البطاركة الموارنة بل دعوهم في الحقيقة دائماً «بطاركة أنطاكية»، هو بنفس الوقت ادعاء عديم الأساس التاريخي[39].

25) تحويل الكنيسة المارونية إلى كنيسة لاتينية

كان لإرساليتي الموفدَيْن البابويَيْن إليانو ودنديني إلى الموارنة في أواخر القرن السادس عشر الأثر الفعال في تحويل الكنيسة المارونية إلى كنيسة لاتينية نهائيًا. وقد بدأت المحاولات للقيام بذلك في عهد البابا إينوسنت الثالث في أوائل القرن الثالث عشر، إلا أن اتّباع العادات اللاتينية في هذا الطور لم يتعد التقاليد الخارجية كارتداء الكهنة الموارنة حُللاً كهنوتية لاتينية، ولبس المطارنة الخاتم، واعتمار التاج، وهي عادات قلما تأثر بها نظام الكنيسة المارونية. ولكن عملية الانتقال إلى العادات اللاتينية أثرت على نظام الكنيسة المارونية في مجمع قنوبين الأول الذي عقده إليانو عام (1580 م) وبشكل محدود في مجمع قنوبين الثاني الذي عقده دنديني. يقول المطران الماروني بيير ديب في هذا الصدد: «إن عمل إليانو ودنديني كان بمثابة مفترق الطرق في عملية التحويل (إلى العادات اللاتينية) المنتظمة والذي مسَّ جوهر المذهب بالذات»[1]. كانت إحدى دلائل

هذا التحويل تبني كتاب صلوات الكنيسة الكاثوليكية عام (1592 م). يُفيد المطران ديب أنه بالرغم من أن التعديلات أدخلت قبل القرن السادس عشر (حلول الطقس اللاتيني للمعمودية، محل الطقس التقليدي على سبيل المثال) إلا أنه يعتقد أن تطبيق هذه التعديلات «كان بالأحرى مقيدًا جدًا»[2]. والحقيقة هي أن الكنيسة المارونية منذ نهاية القرن السادس عشر أصبحت خاضعة لسلطة البابا الفعلية.

والذي شجع على تحويل الكنيسة المارونية إلى كنيسة لاتينية هو يوسف الرزي المتوفى سنة (1608 م) الذي انتخب بطريركًا في أثناء وجود جيروم دنديني في لبنان. وكما يقول المطران ديب، فقد كان الرزي «داعيًا متهورًا من دعاة الانتقال إلى اللاتينية، وقد ضحى بعدد كبير من العادات الجليلة مفضلاً الاقتداء بتقاليد روما»[3]. أما العادات التي لم يحددها المطران ديب فهي السماح للمطارنة بأكل اللحم، والسماح للعامة من الناس فقط بأكل السمك وشرب الخمر خلال الصيام الأربعيني. كما ألغى البطريرك مراعاة صيام نينوى ومدته أسبوعًا والذي كان الموارنة يؤدون خلاله صلوات متواصلة لغفران الخطايا. وأخيرًا اختزل البطريرك المدد التي تسبق الاحتفالات بعيد الرسل وعيد الميلاد والتي لم يسمح فيها للموارنة بأكل اللحم[4].

عقد الرزي مجمعًا في ضيعة موسى عام (1598 م)، أي بعد سنتين من انتهاء مهمة دنديني ومغادرته لبنان، لم يثبت فيه التقاليد اللاتينية التي اقترحها مجمع قنوبين الذي عقده دنديني فحسب بل أضاف أيضًا ستة قوانين أخرى تتضمن إحلال التقويم الغريغوري محل التقويم الشرقي وهي خطوة أخرى نحو جعل الكنيسة المارونية كنيسة لاتينية[5]. وقد أثار تبني البطريرك والمجمع للتقويم الغريغوري احتجاج بطريرك الروم الأرثوذكس (البيزنطيين) الذي قدم عريضة إلى حاكم دمشق يشكو فيها «تبني الطائفة المارونية التقويم الغريغوري الأمر الذي خلق إرباكًا كبيرًا لبقية الطوائف المسيحية فيما يتعلق

بحساب السنين وأعياد الكنيسة»[6]. واستجاب الحاكم وقام بإلقاء القبض على الكهنة والأعيان الموارنة في دمشق، ولم يطلق سراحهم إلا بعد جهد كبير بذله البطريرك الماروني.

استمرت الكنيسة المارونية الاقتداء بالتقاليد اللاتينية في عهد البطريرك جرجس عميرة المتوفى سنة (1644 م). كان عميرة أحد أوائل خريجي المدرسة المارونية في روما، وكان كاثوليكيًا ورعًا ومخلصًا جدًا في تبعية الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، حيث أطلق عليه كهنة الكنائس الشرقية الأخرى اسم «المطران الروماني»[7]. الأمر الذي شغل البطريرك عميرة جدًا، وهو الكاثوليكي الروماني المتحمس، هو نشر وتعزيز مطامح كنيسة روما إلى حدٍّ كبير بين الموارنة. ولذلك أثارت سياسته في التحيز إلى اللاتينية حفيظة المطارنة المحافظين حيث إنقلبوا ضده[8].

وفي عهد البطريرك يوحنا الصفراوي المتوفى سنة (1656 م) وُضع الموارنة في لبنان تحت حماية فرنسة في عام (1649 م)، ويعود الفضل في ذلك إلى المهمة الناجحة لرئيس الأساقفة إسحاق الشدراوي الذي أوفده البطريرك مندوبًا عنه إلى الحكومة الفرنسية[9]. أصبح الموارنة الآن قادرين على التمتع بحماية الملك الفرنسي لويس الرابع عشر من مضايقات الحكومة العثمانية وأعوانها المفسدين. وبفضل جهود البطريرك الصفراوي، تمَّ تأسيس نيابة قنصلية فرنسية في بيروت، وكان أول موظفيها ماروني كاثوليكي غيور هو أبو نوفل الخازن[10]. وقد أدى إحداث هذه القنصلية بشكل غير مباشر إلى تطوير علاقات قوية بين الأمراء الشهابيين في لبنان والموارنة، وبحلول عام (1770 م) اعتنق الشهابيون المسيحية وانضموا إلى الكنيسة المارونية[11].

من البطاركة الموارنة الذين أحزنتهم سياسة روما في تحويل الكنيسة المارونية إلى كنيسة لاتينية وخاصة استبدال الطقس الماروني بالطقس اللاتيني هو إسطفان الدويهي المتوفى سنة (1704 م). يُقال: إن الدويهي عانى كثيرًا

مناورات المبشرين اللاتين في الشرق الذين كانوا ينتهكون حرمة العادات القديمة للكنيسة المارونية ويحلون الطقس اللاتيني محل الطقس الشرقي[12]. بيد أن هذا لا يعني أن تحويل الكنيسة المارونية إلى كنيسة لاتينية أو أن سلطة روما على هذه الكنيسة قد تـناقصت. ويجب القول هنا: إن الدويهي، ككاثوليكي ورع وخريج مدرسة الموارنة في روما، لم يتحرج أبدًا في إبداء ولائه لسلطة كرسي روما أو في دفاعه عن الإيمان الكاثوليكي. غير أنه كان يود أن يُترك الطقس الشرقي أي السرياني سليمًا بشكله الفطري[13].

إن تعلق الكنيسة المارونية بسلطة روما، وخاصة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، جعلها موضع ريبة الحكومة العثمانية وممثليها. كما أصبحت طوائف مسيحية أخرى أيضًا موضع ريبة بسبب ارتباط الموارنة بروما مما أثار حفيظتها فصارت تبغض الموارنة بغضًا شديدًا. وتفاقمت حدة الخصومة بين مسيحيي الشرق من غير الكاثوليك وبين الموارنة إلى درجة أن الدويهي كتب إلى البابا إينوسنت التاسع يقول: إن الموارنة «مكروهون بشدة بسببك أنت»[14].

اعتز الدويهي بحماية فرنسة للموارنة واعتمد على سلطة ومركز السفير الفرنسي الذي كان يتمتع بهما لدى الباب العالي. وفي عام (1700 م) التمس الدويهي الحكومة الفرنسية لكي تقنع السلطان العثماني برفع المظالم التي ابتلي بها مسيحيو لبنان. واستجابت الحكومة الفرنسية لذلك، وتدخل سفيرها لدى الباب العالي، نيابة عن مسيحيي لبنان، مذكرًا الحكومة العثمانية بأن حماية فرنسة للموارنة ستظل موضع التـنفيذ والاحترام[15].

كما استخدم الدويهي أيضًا حماية فرنسة للموارنة لإنقاذ منصبه البطريركي من الخضوع لسلطة السلطان العثماني. فقد جرت العادة منذ زمن الاحتلال العثماني لسورية عام (1516 م) أن يحصل بطاركة الطوائف المختلفة على فرمانات من السلطان العثماني تثبتهم في مناصبهم. وكان هذا التـثبيت مهمًا جدًا من الناحية القانونية إذ من دونه لم يكن البطريرك يعدُّ رئيسًا شرعيًا

لطائفته أو كنيسته. إلا أن البطاركة الموارنة لم يطلبوا مثل هذه الفرمانات من السلاطين العثمانيين معتمدين على فرضية أن البطاركة الموارنة والشعب الماروني كانوا تحت حماية فرنسة، ولذلك لم تكن لهم حاجة إلى تثبيت السلطان في منصبهم. ومع هذا فقد أثيرت مسألة حصول البطاركة الموارنة على فرمانات في أيام الدويهي إذ اشتكى بطريرك الكنيسة السريانية الأرثوذكسية لدى الباب العالي بأن البطريرك الماروني هو كسائر رؤساء الكنائس الآخرين في الشرق أحد الرعايا العثمانيين وأن عليه أن يحصل على فرمان لتوليته. ولهذا طلبت الحكومة العثمانية من الدويهي تقديم طلب رسمي لإصدار فرمان لتوليته. إلا أن الدويهي استجار بالامتيازات الخاصة التي كانت طائفته قد حصلت عليها بواسطة حماية فرنسة وهكذا واجهت الحكومة العثمانية قضية سياسية ودبلوماسية حساسة مع فرنسة. ومن ثم، تمكن الدويهي من الإبقاء على استقلال البطاركة الموارنة عن السلطة المباشرة للسلطان العثماني[16]. ولكن مع هذا الجهد الذي صرفه في الحفاظ على الطقس الشرقي السرياني، لم يستطع هذا البطريرك الحسن النية الحؤول دون تحويل الكنيسة المارونية إلى كنيسة لاتينية.

يعدُّ الدويهي أشهر بطاركة الموارنة لمؤلفاته الدينية والتاريخية وعلى الأخص لدفاعه عن الكنيسة المارونية وإيمانها. ولكن عندما توضع آراؤه التاريخية المتعلقة بأصل كنيسته وإيمانها موضع التحقيق نجدها تفتقر إلى البرهان أو إلى الأساس التاريخي. لو أن الدويهي استطاع فقط تحرير كنيسته من قبضة المبشرين اللاتين، لكان نجح في الحفاظ على لغة وتقاليد وطقوس الكنيسة المارونية والتي كانت مماثلة جدًا لتقاليد وطقوس الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. ولكن هيمنة المبشرين اللاتين، لسوء الحظ على الكنيسة المارونية كانت من القوة حيث دعتهم إلى المزيد من تحويلها إلى كنيسة لاتينية، بل كانوا عازمين على توسيع دائرة تحويل هذه الكنيسة وديمومتها أسوة بما حاولوا القيام به مع كنائس كاثوليكية أخرى متحدة بروما كالكنيسة الكلدانية في العراق، ولكنهم

بالنتيجة لم يجنوا سوى معارضة عارمة من الكهنة الكلدانيين[17].

والذي زاد من عملية تحويل الكنيسة المارونية إلى كنيسة لاتينية هو المجمع اللبناني الذي اجتمع في دير اللويزة في لبنان عام (1736 م). يعدُّ هذا المجمع حدثًا ذا أثر مهم في تاريخ الكنيسة المارونية إذ لم يسبق أن شهدت الكنيسة المارونية مجمعًا ذا خطورة مماثلة. أراد الكهنة والعلمانيون الموارنة انعقاد المجمع، لأنهم أحسّوا بضرورة إصلاح بعض المساوئ في كنيستهم، ومنها «البحث عن الأمور المتناقضة في الإيمان وعن تحويل الكنيسة المارونية إلى كنيسة لاتينية الذي أسيئ فهمه جدًا، وكذلك بحث افتقار الكنيسة المارونية إلى تنظيم كنسي»[18]. التمس الكهنة وكبار العلمانيين من البابا إقليميس الثاني عشر إرسال يوسف السمعاني موفدًا له لعقد مجمع. استجاب البابا وأوفد السمعاني إلى لبنان ليرأسِ المجمع القادم. وصل السمعاني بيروت في (17) حزيران (1736 م) حاملاً معه إرشادات من جمعية انتشار الإيمان وفي غرة تموز توجه إلى دير قنوبين والتقى بالبطريرك يوسف ضرعام الخازن المتوفى سنة (1742 م)، وتلا عليه وعلى الكهنة الموجودين في حضرته إرشادات البابا وإرشادات جمعية انتشار الإيمان[19]. وفي (30) أيلول، اجتمع المجمع، الذي دعا السمعاني إلى عقده في دير اللويزة ودام الاجتماع ثلاثة أيام. وعندما عرض السمعاني الإصلاحات التي عكف على القيام بها منذ مغادرته روما، فوجئ بمعارضة قوية من البطريرك وبعض الكهنة أخصّهم إلياس محاسب مطران عرقا. كما حدث تآمر جمّ من الكهنة لمناهضة مهمة السمعاني لم ينته على حد تعبير المطران الماروني بيير ديب: «إلا نتيجة فطنة الموفد البابوي وطول أناته، ونتيجة حصافة البطريرك والتدخل الحكيم لقنصل فرنسة السيد مارتان والشيخ نواف الخازن والنشاط الهادئ الذي قام به اليسوعيون والفرنسيسكان»[20].

يُعدّ المجمع اللبناني لعام (1736 م) ذا أهمية كبرى لدراستنا الحالية لأنه المجمع الماروني الوحيد في العصور الحديثة الذي وضع قواعد وقوانين ثابتة

للكنيسة المارونية. بل ما هو أكثر أهمية لدراستنا، أن هذا المجمع كان أول مجمع ماروني يقرر شرعية تحويل الكنيسة المارونية إلى كنيسة لاتينية بممارسة الطقس اللاتيني والعادات اللاتينية التي أقحمها البابا إينوسنت الثالث في الكنيسة المارونية في أوائل القرن الثالث عشر. وفي إحدى جلساته استشهد المجمع برسالة البابا إينوسنت الثالث إلى البطريرك إرميا العمشيتي، وأعلن أن من واجب الموارنة بأجمعهم إطاعة كل ما جاء في الرسالة وخاصة العادات اللاتينية التي أوعز بها البابا[21]. وفيما يلي بعض العادات اللاتينية التي وضعها المجمع:

1) إجراء العماد لا بالتغطيس وفقًا لعادة الكنائس الشرقية، بل بسكب الماء فقط فوق رأس المعمَّد وفقًا للعادة اللاتينية[22].
2) خلافًا للعادة الشرقية القديمة، يسمح للمرأة النفساء التي وضعت مولودًا، الحضور للصلاة في الكنيسة قبل انقضاء أربعين يومًا على موعد الولادة[23].
3) إجراء المعمودية والتثبيت بشكل منفصل، ويكون التثبيت مقصورًا على المطارنة.
4) على المطارنة أن يحاولوا الاستغناء عن صكوك الغفران التي يمنحها كرسي روما الرسولي[24].
5) استعمال الخبز الفطير في خدمة القربان المقدس وفقًا للعادة المرعية في كنيسة روما وبما يتفق مع منشور البابا بولس الخامس، المؤرخ في (20) آب (1566 م)[25].
6) على الكاهن ألا يغطي رأسه (أي يعتمر القبعة التي يضعها عادة الكاهن الذي يرأس القداس وفقًا لعادة الكنائس الشرقية) في أثناء احتفاله بالقداس[26].

هنا يجدر الانتباه إلى أن العادات التي أشار إليها أعضاء المجمع على أنها

عادات الكنيسة الشرقية وهي بصورة رئيسية عادات الكنيسة السريانية الأرثوذكسية.

إضافة إلى ذلك، ثبت المجمع اللبناني سيادة البابا على المجمع الماروني وعلى الهيئة الكهنوتية المارونية. كما أخضع المجمع البطريرك الماروني للسلطة البابوية إلى درجة أن البطريرك الماروني لم يعد أكثر من «مطران روماني». وسوف نرى بعدئذ بأن بعض البطاركة الموارنة أصبحوا كرادلة في كنيسة روما متقبلين بذلك منصبًا إداريًا في كنيسة روما، وهو منصب أقل من رتبة البطريرك ناهيك عن رتبة «بطريرك أنطاكية» وهي المرتبة التي يدّعيها البطاركة الموارنة لأنفسهم.

واذا عدنا إلى إحدى عوائد الكنائس الشرقية وخاصة الكنيسة السريانية الأرثوذكسية نجد أن صليبًا كبيرًا كان يتقدم البطريرك في احتفالات الكنيسة. لكن المجمع اللبناني قرر بألا يحمل صليب أمام البطاركة الموارنة إذا كانوا في روما بسبب وجود البابا أو الموفد البابوي[27]. كما قرر المجمع ما يلي:

1) وفقًا لبروتوكول الكنيسة يتعين على البطريرك الماروني أن يحتل المقعد مباشرة خلف البابا.
2) لا يحقُّ للبطريرك الماروني إقالة المطارنة من مناصبهم لأن هذا الحق مقصور على البابا وحده.
3) يجب المناداة باسم البطريرك الماروني في القداس وفي الصلوات الأخرى الإلزامية بعد اسم البابا.
4) لا يمكن للبطريرك الماروني القضاء في أمور كنسية وانضباطية خطيرة دون استشارة البابا أولاً[28].

يلي ذلك بيان المطارنة والأساقفة الموارنة يتعهدون فيه بولائهم وخضوعهم التامين لسلطة البابا المطلقة أولاً ولبطريركهم ثانيًا. كما تعهد المطارنة والأساقفة أيضًا بالمناداة باسم البابا أولاً في القداس يتلوه اسم بطريركهم. وأعلنوا أبعد من ذلك، أنه في الوقت الذي لا يسوغ لهم اتخاذ أي إجراء من دون استشارة

البطريرك، كذلك يجب ألا يسمح للبطريرك بالتصرف في مسائل تتعلق بالإيمان أو بانضباط الكهنة (كإقالة المطارنة من مناصبهم) من دون استشارة البابا[29]. وهكذا جعل المجمع اللبناني خضوع الكنيسة المارونية وهيئة الكهنوت فيها لكرسي روما أمرًا قانونيًا.

قدّم السمعاني مقترحات أخرى تخصّ الإصلاح إلى المجمع اللبناني، ولكنها لاقت معارضة شديدة. وكان أخص هذه المقترحات يتعلق بوجود أديرة مختلطة حيث يعيش الرهبان والراهبات معًا يفصلهم رواق واحد فقط، مع أن الجانبين كانا يشتركان بالفوائد نفسها ويخضعان للسلطة نفسها[30]. جاهر البطريرك وكهنته وبعض الكهنة اللاتين باعتراضهم على الأديرة المختلطة. ورحب السمعاني بفكرة الأديرة المنفصلة للرهبان والراهبات وبدأ بإعداد الترتيبات لبعض الأديرة المقصورة على الرجال أو على النساء فقط[31]. إلا أنه واجه معارضة شديدة أثارها إلياس محاسب مطران عرقا الذي رغب الإبقاء على العادة القديمة للأديرة المختلطة. ويبدو كما يقول المطران بيير ديب أن المطران محاسب استطاع إقناع البطريرك بتغيير موقفه وتأييد قضية الأديرة المختلطة[32]. كما أن الأب إلياس سعد (أمين سر البطريرك) وبعض الأفراد من عائلة البطريرك وأحد المبشرين اللاتين أيدوا بدورهم رأي البطريرك في الإبقاء على الأديرة المختلطة. غير أن الخرق اتسع كثيرًا بين البطريرك والسمعاني حيث وصل إلى حدّ أعلن فيها البطريرك بأنه لم يعد يعترف بالسمعاني موفدًا بابويًا أو أن له سلطة على الموارنة. لا بل تمَّ تحدي شرعية إرسالية السمعاني إلى الموارنة[33]. وفي هذه الأثناء وصلت إرشادات من روما تصر على تنفيذ فصل أديرة الرهبان والراهبات. إلا أن السمعاني كان عاجزًا عن تنفيذ هذه الإرشادات فغادر لبنان عام (1738 م). وبعد زيارة قصيرة للموارنة في قبرص، وصل إلى روما وقدّم تقريره حول المجمع اللبناني إلى البابا إقليميس الثاني عشر و (جمعية انتشار الإيمان). فما كان من البابا إلا أن عيّن لجنة من

الكرادلة لدراسة قرارات المجمع اللبناني، وخاصة قضية الأديرة المختلطة. وذهب الأب إلياس سعد بدوره إلى روما ممثلاً عن الحزب المعارض للشكوى ضد المجمع اللبناني وضد السمعاني. لكن وفاة البابا في (6) شباط (1740 م) حالت دون حل المشكلة. غير أن البابا بينيدكتس الرابع عشر الذي خلف إقليمس الثاني عشر لم يهمل القضية بل دعا إلى اجتماع في (7) آب (1741 م) حيث ناقشت فيه لجنة الكرادلة المشكلة بحضوره. وبعد مداولة طويلة تمّ التوصل إلى حل أعلنت اللجنة بموجبه بأن المجمع اللبناني هو مجمع شرعي وسيتم الإبقاء على عادة الأديرة المختلطة[34]. وفي غرة أيلول (1741 م)، صادق البابا بينيدكتس الرابع عشر على قرارات المجمع اللبناني[35]. وهكذا استمرت عادة وجود الأديرة المختلطة حتى سنة (1818 م)[36] حيث تقرر حظرها في مجمع دير اللويزة المنعقد في ذلك العام. إلا أن التخلص منها نهائيًا لم يتم حتى عهد البطريرك يوسف حبيش (1823- 1845 م)[37].

هنا نخلص إلى نتيجة عظيمة الأهمية وهي أنه منذ اجتماع المجمع اللبناني عام (1736 م)، تنازل البطاركة الموارنة تمامًا عن سلطتهم للبابا. وحتى عهود قريبة، قبل بعض البطاركة الموارنة كالبطريرك بولس المعوشي المتوفى سنة (1975 م) منصب كاردينال وهو منصب أقل رتبة من منصب البطريرك، كما أصبح الحبر الروماني هو المرجع الأعلى في الأمور الكنسية والانضباطية في الكنيسة. أجل إن الكنيسة المارونية استمرت في عقد مجامع كنسية أخرى، إلا أن روما نفسها كانت تقرر نتائجها وتصادق على قراراتها. ولا أدل على ذلك أنه عندما اجتمع مجمع بكركي عام (1856 م) في عهد البطريرك الماروني بولس مسعد المتوفى سنة (1890 م)، لم يكن البطريرك هو الذي دعا إلى عقده بل البابا بيوس التاسع، وترأسه الموفد البابوي المونسنيور برونوني[38]. بل تفاقمت سلطة روما عندما بدأت بالتدخل في انتخابات البطاركة الموارنة-كما حدث في انتخاب البطريرك سمعان عواد المتوفى سنة (1756 م)، الذي اختاره

البابا بينيدكتس الرابع عشر بطريركًا[39]، وكذلك البطريرك بولس المعوشي، الذي اختاره بطـريركًا البابا بيوس الثاني عشر[40].

أحدثت سياسة روما في تحويل الكنيسة المارونية إلى اللاتينية نتائج ضارة يكون بعضها أسهم بطريقة غير مباشرة في حدّة المشاكل التي يواجهها الموارنة الآن في لبنان. وهنا يجب القول: إنه مهما كان شعور المبشرين اللاتين بنبل أهدافهم في الشرق الأوسط وخاصة محاولتهم تـثبيت الموارنة في الإيمان الكاثوليكي وحملهم على تبني عادات الكنيسة اللاتينية، فقد كانوا على الأرجح لا يدركون أن نتيجة مساعيهم في جعل الكنيسة المارونية لاتينية هي هدم الطقوس والتقاليد السريانية واللغة السريانية. فبالرغم من أن الطقوس والتقاليد واللغة لم تكن قد تبلورت بعد إلا انها كانت الأثر الوحيد لماضي الكنيسة الأنطاكية السريانية المجيد التي كانت الكنيسة المارونية جزءًا منها. لم يكن للطقوس السريانية في كنيسة أنطاكية السريانية جمالها وتاريخها الراسخ في التقليد الرسولي وحسب، بل كانت تُعدُّ أيضًا الرمز الوطني وفخر الشعب السرياني الذي كانت لغته اللغة الشاملة في بلده (سورية الكبرى) قبل أن يحتلها العرب في القرن السابع. صحيح أن تعريب كنيسة أنطاكية السريانية الأرثوذكسية، وخاصة في سورية بدأ منذ احتلال العرب لذاك البلد، إلا أن هذه الكنيسة مازالت حتى اليوم متشبثة بطقسها السـرياني وبليتورجيتها السريانية. بل كانت قادرة على الصمود أمام تأثير التيّار العربي محافظة بذلك على شعائرها، بالرغم من أن غالبية أتباعها وخاصة في سـورية والعراق في الوقت الحاضر لا يفهمون اللغة السريانية. كانت الكنيسة السريانية قادرة على الحفاظ على شعائرها وتقاليدها، لأنها لم تقع تحت النفوذ اللاتيني كالكنيسة المارونية. ولكن العكس هو حال الكنيسة المارونية، فقد تأثرت هذه الكنيسة بالتعريب والتحول إلى اللاتينية معًا فكانت النتيجة المؤلمة التي تعانيها في الوقت الحاضر وخاصة فقدان هويتها الآرامية السريانية. لا يمكن للمرء أن يلوم كنيسة

أنطاكية السريانية الأرثوذكسية بتعريب أقسام من القداس السرياني لأن أتباع هذه الكنيسة منتشرون في سائر أرجاء الشرق الأوسط، ولا يمكنهم الادعاء بأن لهم بلدًا أو قطعة أرض خاصة بهم. بل حتى أولئك الناطقون باللغة السريانية في طور عابدين أو سكان القرى الناطقة باللغة السريانية في شمال العراق يعدّون في وضع مؤلم جدًا لا يستطيعون فيه المحافظة على لغتهم بسبب تأثير اللغة والتقاليد العربية أو التركية في نمط حياتهم. ولكن وضع الموارنة يختلف جدًا عن ذلك حيث استطاعوا بتحصنهم مدى عدة أجيال في جبلهم، بالمطالبة باستقلال أكبر في شؤونهم الكنسية، ولذلك كانوا ومازالوا بوضع يساعدهم على إحياء تقليدهم ولغتهم السريانيين. ولكن بدلاً من أن يقوم المبشرون اللاتين بتشجيع الموارنة على الاحتفاظ بتراثهم السرياني والتعلق به وإحياء اللغة السريانية حتى تصبح مرة أخرى لغة تخاطب (Lingua Franca) للشعب الماروني، عملوا على ثنيهم عن استعمال هذه اللغة وطعنوا بالتراث السرياني وأضافوا المزيد من البلاء إلى الموارنة الذين جرى تعريب كنيستهم، والأنكى من ذلك جعلها لاتينية. وهكذا فَقَدَ الموارنة هويتهم الوطنية السريانية منذ القرن السادس عشر. وبدلاً من الزهو بتراثهم السرياني، أدعى الموارنة، يأسًا منهم في العثور على أصل شرعي لكنيستهم وشعبهم، بأنهم ينحدرون من المردة وهو ادعاء لا أساس له من الصحة تاريخيًا. إن الموارنة، كالنساطرة والروم الأرثوذكس (البيزنطيين) والشعب السرياني الأرثوذكسي هم من أصل سرياني-آرامي. وعلينا أن نقر بأن المجمع اللبناني لعام (1716 م) شدد على استعمال اللغة السريانية أولاً والعربية ثانيًا في خدمات العبادة في الكنيسة المارونية. ولكن لم يكن المراد بهذا التشديد إحياء اللغة السريانية كما أنه لم يساهم في إحيائها رمزًا وطنيًا للكنيسة[41]. ولو أن الجهود لإحياء اللغة السريانية والتقاليد السريانية توافرت لما كان الموارنة اليوم يعانون من فقدان للهوية مدّعين أحيانًا بأنهم من أصل يعود إلى المردة وأحيانًا من أصل

عربي. إن أقل ما يمكن أن يقوله المـرء بثـقة هو أن أسماء القرى والبلدات في لبنان هي أكبر شاهد على الأصل الآرامي السرياني لذلك البلد. في الواقع، إن أهالي العديد من القرى في لبنان وحتى القرن الثامن عشر وخاصة قرية بشري وثلاث قرى مجاورة كانوا يستعملون اللغة السـريانية في تخاطبهم[42].

أثرت عملية تحويل الكنيسة المارونية إلى كنيسة لاتينية كذلك على الليتورجية المارونية التي تُعدّ مركز العبادة الدينية المارونية. إن الليتورجية المارونية هي بشكل أساسي النسخة السريانية من ليتورجية القديس يعقوب الرسول وهي ليتورجية كنيسة أنطاكية بالذات.

أظهرنا خلال هذه الدراسة أنه لم تكن للموارنة ليتورجيات خاصة بهم، وأن الليتورجيات التي استعملوها هي ليتورجيات تخص الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. إن الأب سيلي جوزيف بيجياني على صواب عندما يقول: إن «الموارنة لم يؤلفوا ليتورجية جديدة، بل تبنوا واقتبسوا الليتورجيات التي استعملها المسيحيون في منطقتهم»[43]. إن الليتورجية المُسماة (شرار)، التي يدّعي الموارنة بأنها ليتورجيتهم «الأصلية»، ليست ليتورجية مارونية؛ بل ليتورجية القديسين أدّي وماري التي استعملها الجزء الشرقي من كنيسة أنطاكية السريانية في العراق حاليًا. وقد اعتـنقت هذه الكنيسة تعليم نسطور في النصف الثاني من القرن الخامس ومنذ ذلك الحين أصبحت تُعرف بالكنيسة النسطورية. ومن البديهي تاريخيًا أن ليتورجية أدّي وماري سبقت في تاريخها ظهور المارونية في القرن السابع وقيام كنيسة مارونية مستقلة وبطريركيتها في القرن التالي. من المحتمل أن تكون الليتورجية المُسماة (شرار) هي انتحال ماروني لليتورجية أدّي وماري، كما تكشف المقارنة الدقيقة بين الليتورجيتين[44]. وإلى الآن لم يقدم أي كاتب ماروني، ولا حتى الأب بيجياني، وهو آخر من كتب عن الليتورجية المارونية بيّنة مقنعة بأن (شرار) هي ليتورجية مارونية[45].

أصبحت ليتورجية القديس يعقوب التي تستعملها الكنيسة المارونية

لاتينية. وهذه حقيقة ثابتة كما جاء في التعليم المسيحي حسب الطقس الماروني الذي ينصّ على أن «لاتينية الليتورجية المارونية»[46] يعود إلى عدة عوامل، كالصليبيين والموفدين الكاثوليك إلى الموارنة والإكليريكية الكاثوليكية في روما. وكما قلنا سابقًا فإن عملية التحويل إلى اللاتينية لم تكن في صالح الكنيسة المارونية. غير أن كنيسة روما بدأت بتقدير جودة الطقس الشرقي وأهميته منذ عهد قريب. ففي عام (1935 م) أوعز البابا بيوس الحادي عشر إلى المدارس والإكليريكيات الكاثوليكية الاحتفال بيوم سنوي للطقس الشرقي[47]. ولكن هذا لا يعني أن روما كانت تؤيد إزالة الجذور اللاتينية من الليتورجية المارونية بل يعني فقط أن روما أدركت اخيرًا أن الطقس الشرقي لا يقل أهمية عن الطقس اللاتيني. هناك اعتراف آخر بأهمية الطقس الشرقي أبداه البابا بيوس الثاني عشر عام (1957 م). فقد أيّد هذا البابا «وجوب الحفاظ على الطقوس الشرقية التي يعدُّ قِدمها الجليل حلية بهية للكنيسة بأسرها وتأكيدًا لوحدة الإيمان الكاثوليكي (أي إيمان كنيسة روما) المقدس»[48]. ربما كان موقف كنيسة روما هذا تجاه الطقوس الشرقية هو ما حدا بالبطريرك الماروني بولس المعوشي والمجمع البطريركي الذي عقده إلى إعادة العادات التقليدية في إجراء التـثبيت في آن واحد مع المعمودية كما هي العادة القديمة في كنيسة أنطاكية السريانية الأرثوذكسية، والذي كان مجمع قنوبين الثاني الذي عقده جيروم دنديني عام (1596 م) قد قام بتغييره[49].

أصدر المجمع الفاتيكاني الثاني (1963-1965 م) الذي أصرّ على المسكونية (وحدة الكنيسة الجامعة) وتفهم الكنائس الشرقية بصورة فضلى قرارًا باحترام الطقوس الشرقية احترامًا كبيرًا نظرًا لعراقتها الجليلة[50]. ويشكل قرار المجمع هذا روحًا وموقفًا يختلفان تمامًا عن الروح والموقف اللذين سادا في مجمع قنوبين عام (1596 م) الذي أثبت ديمومة التحويل إلى اللاتينية في الكنيسة المارونية. ويدل المجمع الفاتيكاني الثاني أن كنيسة روما قد

قطعت شوطًا كبيرًا في علاقاتها مع الكنائس الشرقية. ولكن مازال هناك الكثير مما يتعين فعله للحصول على مسكونية شاملة لعلاقتها بتلك الكنائس. ولهذا انتهزت الكنيسة المارونية هذا الانبعاث الجديد للحركة المسكونية «بالاعتراف بالحاجة إلى الإبقاء على المفاهيم التقليدية»[51]. وهذا يعني أن الكنيسة المارونية عزمت على التخلص من التقاليد اللاتينية التي فُرضت عليها، ربما بطريقة تدريجية، واستعادة التقاليد القديمة لكنيسة أنطاكية السريانية الأرثوذكسية.

واستجابة لمطالبة المجمع الفاتيكاني الثاني بإحياء روح الكنيسة الجامعة من جديد، بادرت الكنيسة المارونية في الولايات المتحدة إلى إدخال بعض الإصلاحات على الليتورجية. وقد بدأ المطران الماروني فرنسيس زايك، رئيس أبرشية القديس مارون في أمريكا[52] بتطبيق هذه الإصلاحات عام (1973 م). وكان السبب المهم للقيام بهذه الإصلاحات هو أن الليتورجية المارونية كانت «قد أصبحت لاتينية إلى حد كبير وجامدة نوعًا ما»[53]. يرى بعض الكهنة الموارنة في الولايات المتحدة أن ليتورجيتهم أصبحت تعاني من التكرار والهزال نتيجة الافتقار إلى ترجمة إنغليزية موحدة[54].

نجح المطران زايك في تطبيقه التجديد الذي أجراه على الليتورجيه إستعادة بعض من التقاليد القديمة للكنيسة المارونية التي كانت التقاليد اللاتينية قد حلتّ محلها منذ أمد طويل. وتبعًا لذلك يجري الآن الاحتفال بالمعمودية والتثبيت في آن واحد، وارتداء الملابس الكهنوتية السريانية في الاحتفال بالقربان المقدس، كما أزيلت التقاليد اللاتينية من الليتورجية المارونية[55]. وفي عام (1969 م) تمَّ نشر أول كتاب للقداس يحتوي على عدد من التنقيحات. كما ترجمت مجموعة من الحسايات (صلوات استغفار) إلى اللغة الإنغليزية لاستعمال الموارنة الناطقين باللغة الإنغليزية.

اقترح مجلس الكنائس الشرقية المقدس في عام (1972 م) إصلاح الليتورجية المارونية[56]. وتمَّ عرض صيغة منقحة لليتورجية المارونية التي

كان المطران زايك قد تبناها لاستخدامها في أبرشيته في الولايات المتحدة. وقد أجريت أيضًا تغييرات أساسية في الليتورجية المنقحة وخاصة إزالة كل الآثار اللاتينية منها بغية استعادة «الروح الحقيقية لليتورجية القديمة»[57].

وهكذا وبعد أمد طويل بدأت الكنيسة المارونية بإدراك أهمية التقليد السرياني لوجودها الوطني وإعطاء هذه الأهمية حق قدرها. في الحقيقة: إن عملية تحويل الكنيسة المارونية إلى كنيسة لاتينية وتعريبها معًا أضرتا بالهوية الآرامية السريانية الحقيقية للموارنة. ولو أن الموفدين اللاتين شجعوا الموارنة على إحياء لغتهم السريانية وطقسهم السرياني لكي تصبح اللغة السريانية مرة أخرى لغة تخاطب للكنيسة المارونية وأتباعها، لما كان الموارنة في العصور الحديثة يحاولون رد جذورهم الإثنية إلى المردة أو العرب، وهو المسلك الذي أدى في النهاية إلى إضعافهم بشكل كبير خاصة في المحيط العربي السائد. إن لدى الموارنة كل الإمكانيات الضرورية لإحياء اللغة السريانية والتقاليد السريانية النبيلة مرة أخرى والتي تُعدُّ موضع فخر كنيسة أنطاكية السريانية.

الهوامش

1) أصل مصطلح موارنة

1) انظر «الفصول العشرة لتوما، أسقف كفرطاب، في مخطوط الفاتيكان (146)، بتاريخ 1392 م»، المكتوب بالسريانية والكرشونية (باللغة العربية بحروف سريانية). قارن يوسف دريان، «لبب البراهين الجلية عن حقيقة أمر الطائفة المارونية»، (م د ت، م د ن). إلا أننا قد نستخلص من توطئة المؤلف أن الكتاب نُشر عام (1911 م). استعمل دريان نسخة أخرى قديمة من المخطوط نفسه (47) الموجود في قرية عشقوت، لبنان، والذي يقول: إنه متطابق مع النسخة الكرشونية من مخطوط الفاتيكان (146)، من كتاب دريان، «لبب»، (259-60). انظر أيضًا تحت الفصل رقم (7)، الحاشية (60)، وكتاب جورج غراف «تاريخ الأدب المسيحي العربي/ Georg Graf, Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur 11 (Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947), 98- 101». قام بتحرير هذه الفصول ونشرها فيليب السمراني في «المنارة، 8/ 1936»، بحسب المخطوط الكرشوني (203) في المكتبة الوطنية (Bibiothèque Nationale)، بباريس.

2) «إسطفان الدويهي. تاريخ الطائفة المارونية، تحرير رشيد الخوري الشرتوني بيروت، 1890، ص 16»، المشار إليه فيما بعد باسم «تاريخ». المخطوط الأصلي المكتوب بالكرشونية موجود في مخطوط مكتبة الفاتيكان 395»، بعنوان: «الاحتجاج

عن أصل الموارنة وثباتهم في الأمانة›، تأليف مار إسطيفانوس الدويهي، السيد البطريرك المكرّم.

3. Faustus Nairon, Dissertation de origine, nomine ac religione Maronitarum (Rome, 1679), 9–10 (بحث في أصل الموارنة وديانتهم).

4) الدويهي، ‹تاريخ. ص 12›.

5) الدويهي، ‹تاريخ. ص 16›.

6) الدويهي، ‹تاريخ. ص 12›.

7) الدويهي، ‹تاريخ. ص 12، 54–62›، ‹Vatican MS 146, 1›، وقارن ‹[ثيودور القورشي ودير القديس مارون وأصل الموارنة]/ Théeodoret de Cyr et le Monastère de Saint Maroun les Origines des Maronites (Universite Saint–Esprit, Kaslik, Lebanon, 1971)›.

8) يوسف الدبس، ‹روح الردود في تفنيد زعم الخوري يوسف داود، بيروت، 1871 م، ص 258›. يضم الكتاب ترجمة لاتينية بعنوان ‹Summa Confutationum Contra Assertiones Sacerdotis Joseph David›. انظر أيضًا للمؤلف نفسه، ‹الجامع المفصَّل في تاريخ الموارنة المؤصَّل، بيروت، 1905 م، ص 15–17›. عن آراء كتّاب موارنة سابقين بشأن هذه النقطة انظر عمل يوحنا باتيستا باذنجانة، ‹مرآة الحق الوضية في شرف الملة المارونية، ص 24–78›. النسخة المستعملة هنا هي المخطوط العربي (785)، المكتبة الشرقية، مكتبة جامعة القديس يوسف، بيروت، لبنان، الذي جرى إتمامه في حلب عام (1768). وضع هذه النسخة عام (1886) سرهاد يوسف عساف عن نسخة يرجع تاريخها إلى عام (1829). انظر أيضًا بولس مسعد ‹الدر المنظوم ردًا على المسائل والأجوبة المضاة باسم البطريرك مكسيموس مظلوم›، لقد استعملت هنا نسخة المخطوط الموجود في مخطوط دير الكريم العربية (36، 29، 49). قام بنسخ هذا المخطوط زيادة ابن طنوس مراد عام (1849). هناك نسخة أخرى غير مرقمة الصفحات لنفس المخطوط موجود في المخطوط (36 ا) في دير الكريم. انظر أيضًا ‹كتاب المحاماة عن الموارنة وقديسيهم 1899 م د ن، ص 105›، جمع هذا الكتاب، الذي يضم عدة أعمال في الدفاع عن الموارنة وقديسيهم القسيس الماروني، أفرام الديراني، ونقحه سعيد الشرتوني. أما الأعمال التي يضمها الكتاب فهي ‹رسالة للطيب الذكر الخوري أنطون الكيالا البيروتي تلميذ روما، ص 1–101›؛ إسطفان عواد السمعاني: ‹الكتاب الجدلي، ص 103–457›؛ ميخائيل فضيل وإلياس الجميّل: ‹الأجوبة السَّنيَّة عن الطائفة المارونية، ص 458–92›؛ بولس مسعد: ‹الملكية والمارونية، ص 493–513›؛

وفصل مسهب في الدفاع عن الموارنة للبطريرك يوسف إسطفان، ص (223-457). ستتم الإشارة فيما بعد إلى هذا الكتاب الذي قام بجمعه الديراني، باسم «محاماة».

9. Josheph Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementino Vaticana 1 (Rome, 1719-28), 509.

10) يوسف الدبس، «روح الردود. ص 258-59»، و«الجامع المفصّل، ص 41-42».

11) عن الآراء المختلفة للكتّاب الموارنة بصدد أصل تعبيري موارنة ومردة (mardaites)، وكيف نشأت هذه التعابير ومتى، انظر المطران إقليميس يوسف داود: «كتاب جامع الحجج الراهنة في إبطال دعاوى الموارنة. القاهرة ولايبزغ 1908Z»، «روح الردود. ص 46-50». عن مارون الثاني هذا انظر مخطوط الفاتيكان (146/ 1) السرياني والكرشوني، والمخطوط (31) بالكرشونية في دير الكريم.

2) هوية الناسك مارون

1) للعودة إلى نص هذه الرسالة انظر «[الباترولوجيا اليونانية]/ Migne, Patrologia Graeca 52, 630»؛ الدويهي: «تاريخ، ص 18-19»؛ الدبس «الجامع المفصّل. ص 5-6»؛ فؤاد أفرام البستاني «مار مارون. بيروت 1965، ص 7»؛ وبطرس ضو «تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري. بيروت 1970، 1/ 51». قام بوضع ملخص لهذا الكتاب الخوري يوسف عون، ونشر تحت عنوان «مار مارون والطائفة المارونية. م د ت، م د ن، 1971». أعادت دار صيدون في بيروت طباعة هذا الكتاب في عدة مجلدات سنة (1996 م)، لكن الأب ضو لم يأت بمعلومات جديدة تزيد عما جاء في الطبعة الأولى.

2) انظر، على سبيل المثال: البستاني، «مار مارون، ص 7»؛ بطرس ضو، «تاريخ الموارنة، ص 51»؛ والدبس، «الجامع المفصّل، ص 6». من أجل عام (414 م) تاريخًا لهذه الرسالة، انظر يوسف مزهر، «تاريخ لبنان العام، 1. م د ت، م د ن، ص 158».

3) مزهر، «تاريخ لبنان، ص 158». حول التكهنات بشأن وفاة مارون، والتي تُعدُّ مشوشة ومربكة، انظر ضو: «تاريخ الموارنة، ص 52». عن النقد بشأن التواريخ التي وضعها مزهر لرسالة القديس يوحنا الذهبي الفم، انظر أغناطيوس يعقوب

الثالث بطريرك أنطاكية: «نفح العبير، أو سيرة مار سويريوس الكبير. دمشق، 1970، ص 78».

4) كان هناك العديد من النسّاك باسم مارون في سورية في القرنين الخامس والسادس. وتضم هذه الأسماء مارون الذي كتب إليه سويريوس الأنطاكي رسالة؛ مارون الذي كتب إليه يعقوب السروجي رسالة؛ مارون عين زربا، وهو من كتب إليه فيلكسينوس المنبجي رسالة؛ مارون الآمدي، الذي يُقال إنه أعاد طفلاً ميتًا إلى الحياة (يظن بأنه مؤرخ القرن السادس السرياني يوحنا الأفسسي)؛ مارون، رئيس دير في جبل الرها (أورفه حاليًا في تركيا)، الذي أبعده الإمبراطور يوسطين الأول؛ ومارون، رئيس دير الشجرة في داريا في جنوبي سورية، الذي أفيد بأنه قام مع خمس وثلاثين ومئة من رؤساء الأديرة الآخرين في عام (570 م)، بتوقيع بيان يضم الإيمان الأرثوذكسي (المناوئ لتعريف الإيمان في مجمع خلقيدونية). انظر يعقوب الثالث، «نفح العبير، ص 78-79»، حيث يقوم الكاتب بتوثيق المصادر عن هؤلاء الأشخاص المختلفين باسم مارون. مجمل القول، يُعدّ القول الموارنة، وخاصة ادعاء الدويهي، إن الناسك مارون الذي كتب إليه يوحنا الذهبي الفم رسالة هو مارون ذاته الذي يدّعون بأنه أصل كنيستهم ومصدر اسمهم، ادعاء لا تدعمه البينة التاريخية. انظر الدويهي، «تاريخ. ص 8-12». يَعدّ أحد الكتّاب المعاصرين هو البروفسور عزيز عطية، الذي يقتدي بيوسف الدبس، في «الجامع المفصّل، ص 3-13»، الناسك مارون على أنه من كتب إليه الذهبي الفم هذه الرسالة. انظر «[عزيز عطية: تاريخ المسيحية الشرقية]/ Aziz Atiya, History of the Eastern Christianity. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1967. p. 394».

5) الدويهي: «تاريخ، ص 20».

6) بخصوص كتاب ثيودوريطس «التاريخ الديني/ Religiosa Historia»، انظر «Migne, Patrologia Graeca 82, 1279 -1495». حول كراهية ثيودوريطس القديس كيرلس الإسكندري واحتقاره له انظر رسالته «Ep. 180» المستشهد بها في المجمع الخامس، والتي يعبر فيها عن الفرح لموت القديس كيرلس، داعيًا إياه «رجلا سيئًا يعطي رحيله الفرح لأولئك الباقين على قيد الحياة». انظر «[مجموعة جديدة وصحيحة للمجامع المقدسة، فلورنسا والبندقية]/ Giovani D. Mansi, Sacrorum Canciliorum nova et Amplissima Collectio 9 (Florence and Venice, 1758 -1798), 295»، وسيشار إليها دائما باسم «مجموعة المجامع المقدسة».

7) ثيودوريطس في (Migne, Patrologia Graeca 82, 1418 -1419). وللاطلاع على موجز «التاريخ الديني/ Religiosa Historia» انظر التوطئة للترجمة الإنغليزية لعمل ثيودوريطس «التاريخ الكنسي/ Ecclesiastical History» الذي نشر مع «التاريخ الكنسي لإيفاغريوس/ Evagrius, Ecclesiastical History (London 7 ,(1854-8». وضعت هذه الترجمة عن اليونانية من دون كتابة اسم المترجم.

8) (Migne, Patrologia Graeca 82, 1418 -1419). الدويهي: «تاريخ، ص 17-18»؛ الدبس، «الجامع المفصَّل، ص 4-5»؛ وضو: «تاريخ الموارنة، ص 74». إن ادعاء المطران الماروني بيير ديب بالقول «يبدو من وصف ثيودوريطس أن القديس مارون كان 'قسيسًا لا يتفق مع رواية ثيودوريطس عن مارون. انظر بيير ديب: «تاريخ الكنيسة المارونية. بيروت 1971 م، ص 3»، الذي ترجمه إلى الإنغليزية الأب سيلي بيجياني (Seely Beggiani). يقول عزيز عطية خطأً، اعتمادًا على مصادر مارونية معاصرة: إن «القديس مارون (350-433) ترهّب وانعزل ليعيش زاهدًا على ضفة نهر العاصي بين بلدة أفاميا وحمص» بينما يقول ثيودوريطس أسقف قورش، وهو مرجعنا الوحيد عن الناسك مارون: إن مارون عاش على قمة جبل في مقاطعة قورش في سورية الشمالية (سورية الأولى)، بينما تقع مدينتا أفاميا وحمص في سورية الجنوبية (سورية الثانية). انظر عطية: «تاريخ المسيحية الشرقية، ص 394، مع التذييل».

9) هذه الصورة موجودة في عمل الدويهي: «تاريخ، ص 16-17».

10) الدبس: «الجامع المفصَّل، ص 3». كاتب ماروني آخر يَعُدّ مارون مؤسس جماعة دينية، ولكن من دون بينة تاريخية. انظر عمل الأب بول أبراهام « موارنة لبنان: كاثوليك الشرق الأدنى الصامدون / The Maronite of Lebanon: The Stunch Catholics of the Near East, (Wheeling, West Virginia 1931), 30». إن قول الدبس: إن «التلامذة الذين كانوا قد التفوا حول مارون شكلوا النواة الأولى للكنيسة المارونية» لا أساس له من الصحة. انظر عمل ديب، «تاريخ الكنيسة المارونية، ص 4». يطلق ماروني آخر قولاً لا أساس له من الصحة على حد سواء بأن مارون كان رئيس دير وراهبًا عظيمًا حارب بشجاعة دفاعًا عن الإيمان الكاثوليكي، وأعطى اسمه إلى تلامذته وأتباعه الذين سموا (الموارنة). انظر التوطئة التي كتبها الأب بيتر عبد الأب إلى بيير رافائيل «دور الموارنة في عودة الكنائس الشرقية/ Rev. Peter A. Eid to Rev. Pierre Raphael, The Role of the Maronites in the Return of the Oriental Churches (Youngstown, Ohio, 1946), 13».

11) الدويهي: «تاريخ، ص 17-22». ضو: «تاريخ الموارنة، ص 133-42»، يناقش فيه المؤلف صفات ما يعد (المدرسة النسكية) عند مارون. يخطو الأب أبراهام خطوة أبعد حين يقول بها لا يستند إلى أساس من الصحة على الصعيد التاريخي: إن «مارون قد خلّف لتلامذته إرثًا كان عليهم أن يحفظوه عهدة، وهو الحفاظ على الإيمان الكاثوليكي»، انظر «Abraham, Maronites of Lebanon, 29».

12) ضو: «تاريخ الموارنة، ص 75».

13) يشير ضو إلى فيستوجير «[أنطاكية الوثنية والمسيحية]/ A.J. Festugière, Antioché païenne et Chrétienne (Paris, 1959)» ولكن من دون تحديد الصفحة.

14. A.J. Festugière, Antioché païenne, 199.

15) ضو: «تاريخ الموارنة، ص 123».

16) إحدى هذه السير التي كتبها قوزما، وهو أحد تلامذة القديس سمعان متوافرة في مخطوطات سريانية ثلاثة. نشر السمعاني إحدى هذه السير التي يضمها مخطوط الفاتيكان، في كتابه «سيرة الشهداء والقديسين/ Acta Sanctorum Martyrum 11 (Tome 1748), 273- 394». أما السيرتان الباقيتان فهما موجودتان في مخطوطات المتحف البريطاني «MSS Add. 12174, Add 14484». نشر الأب بول بيجان نص السمعاني المرفق بالنصين في المخطوطين الموجودين في المتحف البريطاني في عمله «(Acta Martyrum et Sanctorum 4 (Leipzig, 1894)». وضع الأب فريدريك لينت ترجمة إنغليزية للنص الذي نشره بيجان «The Life of St. Simeon the Stylite: A Translation of the Syriac Text in Bedjans' Acta Martyrum et Sanctorum, Vol. IV, Journal of the American Oriental Society (JAOS) 35 (1915- 1917), 103- 198)». هناك سيرة حياة أخرى سريانية للقديس سمعان كتبها مرقولون، وهو تلميذ القديس سمعان، وهو على الأرجح غير معروف لدى العلماء الغربيين. تتكون هذه السيرة التي تمَّ نسخها في القرن الرابع عشر من ثمانية وتسعين صفحة من الحجم المتوسط، وهي موجودة في مكتبة بطريركية كنيسة السريان الأرثوذكس في دمشق. انظر يعقوب الثالث: «نفح العبير، ص 92»، التذييل 1. بخصوص رواية ثيودور نلدكة عن سمعان العمودي انظر «Theodor Noldeke's Sketches from Eastern History, trans. Into English by John Sutherland Balck (Beirut, 1963), 207- 226». حول رواية إيفاغريوس عن القديس سمعان انظر إيفاغريوس: «Ecclesiastical History, Book 1, Chapter 13».

17) ضو: «تاريخ الموارنة، ص 138».

18) المصدر نفسه.

19) ضو: (تاريخ الموارنة، ص 139) و(Festugiere, Antioche Paienne, 229).

20. See Lent's translation of the "Life of SDt. Simon" in JAOS cited above in note 16.

21) السمعاني: (المكتبة الشرقية/ Bibliotheca Orientalis 1, 507)، مسعد: (الدر المنظوم، ص 288-289). يطرح عزيز عطية قولاً لا أساس له من الصحة على الصعيد التاريخي «كان مارون قديس القرن الرابع رسول المسيحية اللبنانية»، انظر عطية: (تاريخ المسيحية الشرقية، ص 395).

22) لابد أن التلامذة الذين غادروا أورشليم بعد الاضطهاد الناجم عن رجم إسطفان قد مروا بفينيقيا (لبنان) في طريقهم إلى أنطاكية. انظر أعمال (11: 19). كانت الكنيسة قد ترسخت في القرن الرابع في لبنان، خاصة في زمن الإمبراطور قسطنطين الكبير. يذكر ثيودوريطس، أسقف قورش في (Ecclesiastical History, Book 1, Chapters 5 and 6) أسماء أوسابيوس، أسقف قيصرية وثيودوتس، أسقف اللاذقية، بولينوس، أسقف صور والعديد من الأساقفة الآخرين الذين كانوا قد اشتركوا في الجدل الآريوسي.

23. Theodor Noldeke, Sketches from Easten History, 220.

24) ضو: (تاريخ الموارنة، ص 260). لا يذكر هوارد كروسبي بتلر، الذي درس بشكل واف كنائس سورية وأديرتها بما فيها دير القديس سمعان العمودي والأديرة المجاورة، شيئًا عن زعم ضو أن الأديرة في جوار كنيسة القديس سمعان وديره كانت تحت السلطة «المارونية». انظر (Howard Crosby Butler, Early Churches in Syria, ed. by E. Boldwin Smith (Princeton, NJ.: Department of Art and Archaeology of of Princton University, 1929), 61f, and entire Chapter 4, 83-112, specially 97-110.)، حيث يبحث المؤلف في دير القديس سمعان العمودي والأديرة الموجودة في جواره.

25. Ibid., 260-61.

3) دير مارون

1) بيير ديب: (تاريخ الكنيسة المارونية، ص 3)؛ ضو: (تاريخ الموارنة، ص 54)؛ والبستاني: (مار مارون، ص 28). انظر أيضًا عزيز عطية، الذي يعتمد على مصدر ماروني معاصر، في عمله ([تاريخ المسيحية الشرقية]/ History of Eastern Christianity, Chapter 11, footnote 8).

2) ضو: 'تاريخ الموارنة، ص 54'.

3) هنري لامنس: 'تصريح الأبصار فيما يحتوي لبنان من الآثار (12). بيروت، 1914، ص 79'.

4) الدبس: 'الجامع المفصَّل، ص 6-7'.

5) لمعرفة التقسيمات الجغرافية لسورية في نهاية القرن الرابع انظر فيليب حتي، '[تاريخ سورية]/ Philip Hitti, History of Syria, (New York, 1951), 351 -352'.

6) لمعرفة رأي الدويهي انظر فرديناند توتل: 'وثائق تاريخية عن حلب: أخبار الموارنة وما إليهم: من عام (1606) إلى يومنا. المجلد الأول. بيروت، 1958، ص 25-34'، وضو: 'تاريخ الموارنة، ص 64'.

7) ضو: 'تاريخ الموارنة، ص 63-64'.

8) حول وصف آثار قلعة سمعان انظر بولس جوون: 'قلعة سمعان. المشرق 11/ 1899، ص 399-409'، وعمل صبحي الصواف: 'قلعة سمعان. حلب، 1961'.

9. Charles Clermont-Ganneau in Etudes d Archeologie Orientale 11 (Paris, 1880-1897), (55).

10) ضو: 'تاريخ الموارنة، ص 67'.

11) انظر ثيودوريطس في: 'Migne, Patrologia Graeca 82, col. 1419'.

12) الدويهي: 'تاريخ، ص 29'.

13) المصدر نفسه، ص 29، 32.

14. See The Encyclopedia Britannica, 11th ed., 12 (Cambridge, 1910), 869 for Hama and for Homs or Hims. For further information on Emesa see Philip Carrington, The Early Christian Church 11 (Cambridge, 1957), 259, 442-43, 473-74.

15) الدويهي: 'تاريخ، ص 29-32'، والدبس: 'الجامع المفصَّل، ص 7-8'.

16) المطران إقليميس يوسف داود: 'كتاب جامع الحجج، ص 100'.

17) يعقوب الثالث: 'نفح العبير، ص 78'، والمصادر التي استقى منها معلوماته. قارن الفصل الثاني أعلاه، الحاشية رقم (4).

18) السمعاني: 'المكتبة الشرقية، ص 1، 497'.

19. Theodoret in Migne, Patrologia Craeca 82, Chapter 3. See also A.J. Festugière, Antioché païenne et Chrétienne, 252 - 53, and (لامنس تسريح ص 11، 86).

20) لامنس: 'تسريح، ص 11-89'.

21) ياقوت الحموي: ‹معجم البلدان. بيروت، 1956، 696/ 2›.
22) المصدر نفسه، (11/ 533-534).
23) ابن عبد الحق: ‹مراصد الإطلاع في أسماء الأمكنة والبقاع، ليدن، 1852، ص 420›.
24) ضو: ‹تاريخ الموارنة، ص 151›.
25) المصدر نفسه، ص 156).
26) ‹الدر الملتقط من كل بحر وسفط›، أتمه: محمد بن علي بن محمود الكاتب الدمشقي، أكمل في (743 هـ-1352 م). مازال هذا العمل على شكل مخطوط في مخطوط المتحف البريطاني العربية ‹MS Add. 19408, cols. 133- 34›.
27) المسعودي: ‹كتاب التنبيه والإشراف. القاهرة، 1938، ص 131-132›.
28) المسعودي: ‹مروج الذهب ومعادن الجوهر. (111)، القاهرة، 1938، ص 119›.
29) الدويهي: ‹تاريخ، ص 32›.
30) أبو الفداء: ‹المختصر في أخبار البشر. طبعة هـ أوفليشر لايبزغ، 1831، ص 112›.
31) ضو: ‹تاريخ الموارنة، ص 61›.
32) المصدر نفسه.
33) المصدر نفسه.
34) أبو الفداء: ‹المختصر. 3/ 112›.
35) أساء لامنس فهم أبي الفداء باستشهاده بعمله ‹تقويم البلدان› على أنه يقول: إن الإمبراطور مرقيان وسَّع دير مارون. يقول أبو الفدا: إن مرقيان بنى دير مارون، ولم يقل إنه وسعه.
36) الدويهي: ‹تاريخ. ص 32-33›.
37) لامنس: ‹تسريح، ص 11-86›.
38) المصدر نفسه، 11/ 84.
39. Francois Nau, Opuscules Moronites 11 (Paris, 1899-1900), 22.
40) لامنس: ‹تسريح. 11/ 84-85›.
41) المصدر نفسه.
42. P.M. Julien, Sinai et Syrie, 178, quoted by Lammens, tasrīħ, 11, 87.
43. Ibid.
44. A.J. Festugière, Antioché païenne, 252-53.
45) لامنس: ‹تسريح. ص 11-89›.

46) «المصدر نفسه، ص 11، 90».

4) المصادر الأولى عن دير مارون

1) انظر ديونيسيوس التلمحري في النص السرياني لميخائيل رابو: «[تاريخ ميخائيل مار الكبير أو السرياني]/ Makhthabanuth Zabne (Chronicle) (Paris, 1899), 408-410». اكتشف هذه النسخة السريانية المستشرق الفرنسي الأب جان ب شابو، الذي قام بترجمتها إلى الفرنسية ونشرها في ثلاثة مجلدات بعنوان «[تاريخ مار ميخائيل الكبير السرياني]/ Chronique De Michel le Syrien, (Paris, 1899), 1905». يشكل النص السرياني المجلد الرابع من هذا العمل. ينبئ تاريخ النشر الموجود على غلاف الطبعة السريانية على أن عام (1899 م) هو تاريخ النشر، بينما يبدو من العنوان الفرنسي الموجود في نهاية هذه النسخة عام (1910 م) على أنه تاريخ نشرها.

2) كان أثناسيوس السادس، المعروف عمومًا بالجمّال، بطريرك أنطاكية، ولم يكن 'جاثليقًاوهي رتبة أقل من رتبة البطريرك، كما جزم خطأ ج ل فون موسهايم في، «[أسس التاريخ الكنسي]/ J. L. Von Mosheim, Institutes of Ecclesiastical History I, trans. Into English by James Murdoch (New York, 1844), 451». إن قول فابريسيوس في كتابه «[المكتبة اليونانية]/ Bibliotheca Graeca 10, 204» والذي استشهد به موسهايم: إن البطريرك أثناسيوس، في لقائه مع الإمبراطور هرقل، «أوحى للإمبراطور بأن الإيمان بطبيعة واحدة للمسيح قد يستميل الناس لقبول قوانين مجمع خلقيدونية»، لا أساس له من الصحة تاريخيًا. كما أن ما يفتقر إلى الصحة على حد سواء هو ادعاء أسد رستم المستند إلى «[التاريخ الصغير]/ Chronica Minora»، وهو مصدر باللغة السريانية، بأن «الإمبراطور اعترف، في أثناء مناقشتهما، بأثناسيوس بطريركًا على أنطاكية مقابل استعداد الأخير لقبول مجمع خلقيدونية، وأن البطريرك قبل ذلك». انظر عمل أسد رستم: «كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى. بيروت، 1958، 1/ 435-36». لا وجود لمثل هذا القول في Chronica Minora 1, ed. I. Guidi, in Corpus Scripttorum Christianorum Orientalium (Louvain, 1960; vol. 2, ed. E.W. Brooks in ibid., (1960); (Vol. 3, ed. E.W. Brooks, I. Guidi, and J.B. Chabot in ibid. 1961)»، أو الترجمة العربية للعمل نفسه بعنوان «التاريخ الصغير. ترجمة: الأب بطرس حداد. بغداد، (1976)، المنشور مع النص السرياني. يكرر كاتب معاصر الرواية المختلقة

نفسها عن أثناسيوس من دون نقص. انظر عمل هاري ماغولياس: «[المسيحية البيزنطية: الإمبراطورية، والكنيسة والغرب]/ Byzantine Christianity: Empire, Church and the West (Chicago, 1970), 36» يقول كاتب معاصر آخر، هو عزيز عطية: إن الإمبراطور هرقل، وبعد حملته الناجحة ضد الفرس «زار موقع دير مارون في عام (628 م) لمناقشة رأيه الجديد حول رأب الصدع في المسيحية مع رهبان هذا الدير»، ولكن من دون إعطاء المصدر. مع أن أول كاتب يذكر أن الإمبراطور هرقل زار دير مارون في عام (9 هـ/ 630 م)، هو سعيد بن بطريق، فهو لا يقول شيئًا عن قيام الإمبراطور بمناقشة فكرته الجديدة، أي مشيئة واحدة في المسيحية (المونوثيلية)، أو مسألة رأب الصدع في المسيحية مع رهبان الدير. من الجلي أن عطية خلط بين اجتماع الإمبراطور هرقل ببطريرك أنطاكية السرياني أثناسيوس السادس (الملقب بالجمال، وأساقفته الاثني عشر في مدينة منبج لمناقشة مصالحة الكنائس، وزيارة الإمبراطور لدير مارون. انظر عطية: «تاريخ المسيحية الشرقية، ص 395». فيما يتعلق بسعيد بن بطريق، انظر مؤلف: «كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق. إعداد: لويس شيخو و ب كارا دي فو، وهـ زيات. بيروت، 1909 م، ص 5» في «[مجموعة النصوص المسيحية الشرقية]/ Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Arabici Textus, series Tertia–Tomus 7».

3) عن هذه الرسالة انظر التلمحري في: «تاريخ. 11/ 3، وص (403)، والفصل (11)، ص (405) من الترجمة الفرنسية». في هذه الرسالة تمسك هرقل بأن الله الكلمة (المسيح) لا يخضع للعذاب، وقد صلب وتألم بجسده، وأنه من طبيعتين متحدتين من دون تشويش أو انقسام في فعل واحد متطابق مع صيغة كيرلس المبارك، الذي تمسك بأن بمقدورنا، بعد اتحاد طبيعتي المسيح أن نعترف فقط «بطبيعة متجسدة واحدة للوغوس الإلهي». ونستنتج من هذه الرسالة أيضًا أن هرقل حاول مصالحة صيغة الإيمان التي حددها مجمع خلقيدونية مع صيغة كيرلس في الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي بحجة أنه ليس من اللائق أن يُنسب إلى طبيعتي المسيح بعد اتحادهما فعلان منفصلان كما تمسك بذلك هرقل «منبثقان من الله الكلمة المتجسد». من أجل مزيد من النقاش لهذه الرسالة ومن أجل دحض مزاعم أسد رستم، وفهمه المحرف لها، انظر عمل يعقوب الثالث: «الحقائق الجلية، ص 69–80».

4) التلمحري في: «تاريخ ميخائيل الكبير. 11/ 3، و410، و11/ 412، من الترجمة الفرنسية»؛ ترجمه إلى العربية غريغوريوس صليبا شمعون رئيس أساقفة

الموصل وتوابعها (حلب: دار ماردين (1996، 2/ 301. سيشار دائمًا فيما بعد إلى هذه الترجمة العربية. يكرر المطران بيير ديب في عمله: «تاريخ الكنيسة المارونية، ص 10-11»، رواية التلمحري هذه نفسها لإظهار أن «الموارنة استمروا في الدفاع عن قضية الأرثوذكسية» في القرن السابع، ويعني بذلك تعريف الإيمان بحسب مجمع خلقيدونية، إلا أنه يخفق في إعطاء دليل يبرهن عن هذا الادعاء. لقد خلط عزيز عطية بين الحقائق حول هذه النقطة. فهو يقول: إن الإمبراطور هرقل زار دير مارون واستقطب رهبان هذا الدير إلى عقيدة (Macedonus) مقدونس الجديدة (مشيئة واحدة في المسيح، المونوثيلية). لا وجود لدليل بأن هرقل بحث المونوثيلية مع رهبان دير مارون لاستمالتهم لهذه العقيدة. علاوة على ذلك، لم تكن عقيدة المونوثيلية عقيدة مقدونس بل عقيدة مكاريوس، بطريرك القسطنطينية. يقول عطية أبعد من ذلك، إن «سريان لبنان بقوا متصلبين باعترافهم الإيماني المونوثيلي، وفصلوا أنفسهم تدريجيًا عن الطرفين الأرثوذكسي واليعقوبي معًا من السكان». تدل الحقيقة التاريخية على أن المونوثيلية بوصفها عقيدة لاهوتية جديدة التعريف برزت في سورية في زمن الإمبراطور هرقل، وانتشرت بين أهالي العديد من المدن في سورية كما أوضح ديونيسيوس التلمحري، وهو أقدم مرجع لنا حول هذا الموضوع. لم يكن للمونوثيلية وجود في لبنان خلال الفترة الزمنية التي بحث فيها عطية. انظر عطية: «تاريخ المسيحية الشرقية، ص 395».

5) سعيد بن بطريق (أوطاخي/ Eutychius) «كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق (حوليات). طبعة لويس شيخو، بيروت، 1905، ص 210» في: «[مجموعة النصوص المسيحية الشرقية - النصوص العربية]/ Corpus Scriptorum Scriptores Arabici Textus, Series Tertia–Tomus Christianorum Orientalium 6». ثمة ترجمة لاتينية للكتاب نفسه هي «Migne, Patrologia Graeca 111, 1077-1078».

6) الدبس: «الجامع المفصَّل. ص 17».

7) الأب ميخائيل عبد الله غبريل شبابي: «تاريخ الكنيسة السريانية المارونية. بعبدا، لبنان، (1900-1906)، 423/11» وبرنارد غبيرة الغزيري: «[روما وكنيسة أنطاكية السريانية-المارونية]/ Rome et Léglise Syrienne–Maronite D' Antioche 517- 1531 (Paris, 1906), 30 -48». انظر أيضًا الملخص بالعربية في نهاية العمل ذاته، ص 176-78.

8. John Green, A Journey from Aleppo to Damascus (London, 1736), 118, and Robert W. Crowford, "William of Tyre and the Maronites," Speculum (April,

1955), 225–26.

9) الدبس: «الجامع المفصَّل. ص 27»، و«روح الردود. ص 34، 57».

10) المصدر نفسه.

11. Severus Ib al-Muḳaffa 's Kitāb al-Majame ', ed. P. Chelbi, Refutation de Sa 'id Ibn-Batriq (Eutychius) (Livre des Conviles) in : Patrologia Orientalis, 11 (1905), 121–242. See also Georg Graf, Geschichte des Christlichen, 306–8.

12) داود: «كتاب جامع الحجج. ص 216–17».

13) الدويهي: «تاريخ. ص 53–96»؛ الدبس: «الجامع المفصَّل. ص 128–38»؛ و«محاماة. طبعة أفرام الديراني. م د ن، (1899)، 26–38، 85–94، 144–81، 306–420».

14) المسعودي: «التنبيه والإشراف. القاهرة، (1938)، ص 131–32».

15) المصدر نفسه.

16) يبدو أن روبرت كروفورد في عمله: «[وليم الصوري والموارنة]/ Robert W. Crawford, "William of Tyre and the Maronites", Speculum (April, 1955), 226» على ثقة بأن دير مارون الذي وصفه المسعودي كان الدير ktsi الذي بني بعد وفاة مارون في عام (410).

17) لامنس: «تسريح. ص 11، 82، 92».

5) الادعاءات المارونية ووثائق مراسلات القرن السادس

1) سائر هذه الرسائل، ما عدا الرسالة التي وجهها الرهبان من سورية الجنوبية إلى البابا هرمزدا موجودة في: «[المجامع المقدسة]/ Sacrosancta Concilia 5, ed. Philip Labbe and Gabriel Cosartii (Paris, 1671), 15–22, 22–100, 38–,106 106–143, 115–151, 151–158, 58–243, 62–51». رسالة الرهبان من سورية الجنوبية موجودة في المصدر نفسه «Vol. 4, 1461–65». للاستشهاد بهذا الحدث من قبل موارنة معاصرين، انظر عمل ضو: «تاريخ الموارنة. ص 174–77»، و: «[ثيودوريطس أسقف قورش]/ Namaan, Théodoret de Cyr, 150».

2. Ernest Honigmann, véques Et Evéchés Monophysites D'Asic Anterieure Au VI Siecle (Louvain, 1951) (58-59).

3. Sacrosancta Concilia 4, 1461-465; Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima Collectio, ed. G. D. Mansi, (Florence and Veice, 1758-1798), 1023-1029; Patrologia Latina 63, ed. J. P. Migne, 410-420; and Epistulae Imperatorum Pontificum Aliorum Avellana Quae Dircitue Collectio, ed. Otto Guenther in

Corpus Scriptorum Ecclesiaticorum Latinorum 35 (1898). 11, 565-71.
4. Ibid.
5. For this letter see Sacrosancta Concilia 5; Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 1023-1029; and Migne, Patrologia Latina 63, 416-22.
6. Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 1021-996; Charles Joseph Hefele, A History of the Councils of the Church 4. Translated into English by William R. Clarck (Edinburgh, 1895), 201, and, (لويس شيخو، «شهداء 603»؛ لامنس:-المجمع الخلقيدوني في التاريخ»، المشرق. 22/ 1924، ص 598 85)؛ وضو: «تاريخ الموارنة. ص 146 - 48»-«تسريح. 1/ 118 و11/ 84).
7. Sacrosancta Concilia 5, 243-46, and Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 1129-136.
8. Ibid.
9. Sacrosancta Concilias 5, 250.
10. Honigmann, véques, 59, and «ضو: تاريخ الموارنة. ص 174 - 77».
11. Honigmann, véques, 59
12. Sacrosancta Concilio 5, 243.
13) لويس شيخو: «شهداء المجمع. ص 598-603»، لامنس: «تسريح. 118/ 1، و84/ 11-85». يقول كاتب ماروني آخر: إن الإمبراطور أنستاس الأول قتل (350) راهبًا في عام (517)، انظر الأب بطرس عيد في: «Rev. Petert Eid in Raphael, Role of the Maronites, 15».
14) لامنس: «تسريح. 118/ 1، و84/ 11-85».
15. Evagrius, Ecclesiastical History, Book 111, Chapter 34, p. 374 of the English translation.
16. Ibid., Book 11, Chapters 33 and 34, pp. 372–74 of the English translation.
17) المصدر السابق. انظر أيضًا «Honigmann, véques, 54- 8» حيث يحذو حذو إيفاغريوس. يعطي الدويهي رواية محرفة بالأحرى عن التوتر بين سويريوس الأنطاكي والأساقفة التابعين لسلطته؛ انظر الدويهي: «تاريخ: ص 40-41». يبدو أسد رستم عدائيًا تجاه سويريوس الأنطاكي ذاته إذ يورد، كالدويهي، رواية محرفة مجحفة تتعلق بالتوتر بين سويريوس وأساقفته. انظر أسد رستم، «كنيسة مدينة. 353/ 1-60». عن ما يدحض آراء رستم، انظر يعقوب الثالث: «نفح العبير. ص 97-101».
18. For this letter see The Sixth Book of the Select Letters of Severus Antioch 11, ed. And trans. into English by E. W. Brooks (London, 1903) Part 1, 84. See also Honigmann, évêques 59.

19. Honigmann, əvéques, 59
20. Ibid.
21. Ibid
22. Ibid.
23. W.H.C. Frend, The Rise of the Monophysite Movement: chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries (Cambridge, 1972), 228-29.
24. Ibid.
25. Sacrosancta Concilia 4, 1461-465.
26. Ibid.
27. Ibid. 5, 143-51
28. Hefele, History of the Councils 4, 193-94.
29. Sacrosancta Concilia 5, 158-62, and Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 1129-136.
30. Hefele, History of the Councils 4, 193-94.
31. Ibid
32. See The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Mitylene, trans. into English by F.J. Hamilton and E. W. Brooke (London 1899), Book 7, Chapter 8 and 9, pp. 120-24. Cf. Evagrius, Ecclesiastical History, Book 111, Chapter 12, 14, and 30.
33. The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Mitylene, Book VII. See also Peter Charanis, Church and State in the later Roman Empire: The Religious Policy of Anastaius the First (Madison, Wis.: University of Wisconsion Press, 1939), 491-518.
34. The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Mitylene, Book 8, Chapter 1, p. 189 of the English translation; Evagrius, Ecclesiastical History, Book 4, Chapter 1. A contemporary work on Justin is By A. A. Vasiliev, Justin the First: An Introduction to the Epoch of Justinian the Great (Cambridge, Massachusetts, 1950).
35. The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Mitylene, Book 8, Chapter 2, pp. 190-91 of the English translation; Evagrius, Ecclesiastical History, Chapter 4. The persicution inflicted by Justin I on those who rejected the council of Chalcedon and the different reactions to his religious policies see A. A. Vasilies, Justin the First, 132-253, and J. B. Bury, History of the Later Roman Empire. (New York, Dover, n.d.), 372-78
36. For this synod see Sacrosancta Councilia 5, 202-211.
37. Ibid., 2121-15; Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 1093-1097, and Hefele, History of the Councils 4, 119. For the letter of the Monks from Apamea to the local synod of bishops assembled in Syria Secunda in 518 see Sacrosancta Concilia 5, 243-51, and Mansi, ibid., 1079-1136.

38. Sacrosancta Concilia 5, 98-106; Mansi, Sacrorumn Conciliorum 8, 107; Hefele History of the Councils 4, 117-18; and Vasiliev, Justin the First, 135-48.
39. See the letter of Serverus of Antioch to Bishop Eleusinius in The Sixth Book if the Select Letters of Severus of Antioch 2, part 11, pp. 36-361; Hefele, History of the Councils 4, 117; and Vasiliev, Justin the First, 135-36.

51; W.A.Wigram, The Separation of The−Sacrosanct Concilia 5, 243 (40
91 Mansi, Sacrorum Conciliorum 8,−Monophyste (London 1923), 90
1041; Hefele, History of the Councils 4, 117; and Vasiliev, Justin the
First, 137. (فاسيلييف، 'يوسطين الأول'، (137)، يقول: إن «هذه السلسلة من الوثائق المثيرة جدًا للاهتمام حول الموضوع قدمت من جديد بين قرارات المجمع القسطنطيني لعام 536 م»، لكن دون وصف أهميتها).
41) على المرء أن يقرأ '[المجامع المقدسة]/ 275-Sacrosancta Concilia 5, 1' كي يكتشف الأكاذيب والطعون التي أطلقت ضد سويريوس الأنطاكي وشركائه، وخاصة بطرس الأفامي وأنتيموس وزعورا.

42. Our main source in this regard is the The Syriac Chronicle . . . of Zachariah of Mitylene, Book 9, Chapters 15, 16, and 19, pp. 253−61, 265 of English translation ('التاريخ السرياني: تاريخ زكريا أسقف مدللي').
43. For this letter of Sevērus to Justinian see ibid., Book 9, Chapter 16, pp. 252-16 of the English translation.
44. Ibid.
45. Ibid., Book 8, Chapters 15 and 19, pp. 265f. of the English translation.
46. Ibid.
47. Ibid., and wigram, The Seperation of the Monophysites, 115-16.
48. Hefele, History of the Councils 4, 193, and Wigram, The Separation of the Monophysites, who repeats the same reasons as Hefele did. Since these two writers do not reveal their source, it is difficult to determine the accuracy of their statements. See also, R. V. Sellers, The Council of Chaledon (London, 1961), 312-21.
49. The Syriac Chronicle . . . of Zachariah of Mitylene, Book 9, Chapter 19, pp. 267-68 of the English translation.
50. Ibid.
51. Hefele, History of the Councils 4, 193, and Wigram, The Separation of the Monophysites, 116.
52. The Syriac Chronicle . . . of Zachariah of Mitylene, Book 9, Chapter 19. Hefele states that Agapetus died on 6 or 22, 536. See Hefele, History of the Councils, 193.
53. For these letters exchanged between the three fathers of the church see The

Syriac Chronicle . . . of Zachariah of Mitylene, entire Book 9, Chapters 21-26. The Syriac copies of these letters was edited and published by Rev. Jean B. Chabot in Scriptorum Syri Textus, Series Secunda-Tomus 38, Documents Ad Origines Honophysitarum Illustranda (Leipzig, 1907).

6) مجمع القسطنطينية لعام (536 م)
ورسالة رهبان سورية الجنوبية إلى البابا هرمزدا

1) انظر توطئة:

1. See the introduction of E. W. Brooks to The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antioch 11, Part 1 of the English translation, 8.
2. Hefele, History of the Councils, 194.
3. Sacrosancta Concilia 5, 250.
4. Ibid.

5) انظر إحياء ذكرى آباء الكنيسة السريانية الأرثوذكسية الذي يرنم خلال القداس عوضًا عن سفر الحياة القديم، الذي يضم مديحًا لسويريوس الأنطاكي «كتاج للسريان» و«ركن كنيسة الله بأجمعها» في الترجمة الإنغليزية في «[ليتورجية القديس يعقوب]/ The Divine Liturgy of St. James (United States: Mar Athnasius Yeshue Samuel, 1967), 46».

6) ضو، «تاريخ الموارنة. ص 165–182»، و« W. H. C. Frend, 'Christianity in the Middle East: Survy down to A.D. 1800" in Religion In the Middle East 1, ed. A. J. Arberry, (Cambridge, 1969), 246– 47».

7. For this letter see Sacrosancta Concilia 5, 143-51; Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 1093-1136, and Hefele, History of the Councils, 201-203.
8. Sacrosancta Concilia 5, 151-58.
9. For this letter see Sacrosancta Concilia 4, 1461-465; Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 425-29; and Migne, Patrologia Latina 63,410-411.

10) انظر الملاحظة المدونة في رسالة الرهبان إلى مجمع (518 م) في « Sacrosanca Concilia 5,250».

11) انظر رسالة بطرس، بطريرك أنطاكية الخلقيدوني، إلى أسقف أكيليا، والتي يقول فيها: إنه يتعين تسمية أسقف روما بابا؛ وتسمية أسقف القسطنطينية كبيرَ الكهنة، ويتعين تسمية أسقف أنطاكية حصرًا بطريركًا، في ميغن «[الباترولوجيا اليونانية]/ Migne, Patrologia Graeca 120, 757».

12) انظر رسالة أساقفة سورية الجنوبية إلى يوحنا هذا في «Sacrosancta Concilia,

62; Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 1093, cf. Hefele, History-5,158
.(of the Councils, 119

13) عن رفض البابا لاون الأول هذا اللقب انظر) Hefele, History of the Councils
.(111,429

14) هذه هي الرسالة رقم (8) للبابا بيلاجيوس الثاني الموجودة في) Sacrosancta
.(Concilia 5,949

15. Ibid., 5, 995f.
16. Ibid.

17) (2-Ibid., 1181). هذه الرسالة بعنوان (بخصوص الأسقف يوحنا القسطنطيني الذي انتحل لنفسه لقب المسكوني).

18. Sacrosancta Concilia 4, 1461-462; Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 445-49; and Patrologia Latina 63, 410.
19. Sacrosancta Concilia 4, 1461-465; Mansi, Sacrorum Conciliorum 8,425-29; and Patrologia Latina 63,410.

20) من أجل مزيد من المعلومات عما إذا كان القديس بطرس قد أسس كنيسة في أنطاكية وكان أول أسقف لها، انظر) Excursus 3 entitled "Peter in Antioch," in
Glanville Downey, A History of Antioch in Syria (Princeton, NJ.: University
.(.Press, 1961), 585. The Excursus covers pp. 583- 6

21. See Letter No. 24 of Pope Innocent I to Alexander, patriarch of Antioch in Patrologia Latina 20, 547-51. For more information on this subject see B.J. Kidd, A History of the Church to A. D. 461, 111 (Oxford University Press, 1922), 175-76.
22. See the calender of the Church of Rome at the end of the Syriac Ishim (إشحيم) (Book of Daily Prayers for the Whole Week) published in rome, 1853.

23) William Cureton, Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest) Establishemts of Christianity) (London, 1864 reprinted, Amsterdam .Oriental Press, 1967), 33 and the footnote on p. 172 (بخصوص يثبت تقليد كنيسة أنطاكية بأن القديس بطرس كان مؤسس كرسي أنطاكية وأول أسقف عليه، انظر عمل يعقوب الثالث، (نفح العبير، 87-89).

24) عن ادعاء الموارنة بأن هؤلاء الرهبان كانوا من دير مارون انظر شيخو: (شهداء المجمع. 599 م) حيث يستشهد ببطرس مخلوف وجرمانوس فرحات. انظر أيضًا ضو: (تاريخ الموارنة. ص 165-172).

25) انظر منشور البطريرك الماروني الراحل بولس المعوشي في (السنابل. 1963/ 4، ص 225)، الذي استشهد به يعقوب الثالث في (نفح العبير. ص 87، التذييل 2).

26) انظر رسائل البابا لاون الأول رقم (104) إلى الإمبراطور مرقيان، رقم (105) إلى بلخاريا زوج الإمبراطور، ورقم (106) إلى أناطوليوس، بطريرك القسطنطينية في Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, 12, 11 series, 79. See also Hefele,-ed. Phillip Schaff and Henry Wace (1895), 74 History of the Councils 3, 433-38.

27. Ibid.
28. Vasiliev, Justin the First, 160-90.
29. Peter Charanis, Church and State, 72-73. for a detailed account of the Libellus (a confession of faith) see Hefele. History of the Councils, 120-23 and Vasiliev, Justin the First, 146-90.
30. Vasiliev, Justin the First, Chapter 4, "the Religious Policy of Justin", especially pp. 146-90.
31. Sacrosancta Concilia 4, 1461-464; Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 425-29; and Migne, Patrologia Graeca 58, 410.
32. Evagrius, Ecclesiastical History, Book 4, Chapters 10 and 11, and The Syriac Chronicle . . . of Zachariah of Mitylene, Book 9 Chapter 15, p. 253, togather with footnotes 2 and 3 of the English translation.
33. For this edict see Evagrius, Ecclesiastical History, Book 4, Chapter 2; Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 1049; Migne, Patrologia Graeca 86, 1095-104; and Hefele. History of the Councils 4, 203-204.
34. Evagrius, Ecclesiastical History, Book 4, Chapters 24 and 29, and Book 6, Chapter 7.
35. Ibid., Book 3, Chapter 34, and Book 4, Chapter 7.
36. Ibid., Book 3, Chapters 33.
37. Ibid.
38. Ibid., Book 3, Chapter 33.
39. Ibid., and Glanville Downey, A History of Antioch, 512 and footnote 40, in which he refers to Evagrius, Ecclesiastical History, Book 3, Chapter 33, in Patrologia Graeca 86, 2669 B.

40) انظر طبعة رشيد الخوري الشرتوني لكتاب الدويهي، (تاريخ. ص 52، التذييل 1)، حيث يطلق على السمعاني لقب (سلطان العلماء).

41) انظر المطران إقليميس يوسف داود، (كتاب جامع الحجج. ص 100-101).

42) المصدر نفسه، ص (100).

43) انظر الدويهي، (تاريخ. ص 38-43). لا يكشف الدويهي عن مصدره، ولكن ما دام درس في روما فإن المؤلف يفترض بأن الدويهي قد حصل حتماً على ([المجامع المقدسة]/ Sacrosanta Concilia, edited by Labbe and Cossartii). انظر أيضاً (John Green, A Journy from Aleppo to Damascus, 116, and footnote 1). المؤلف يستمد معلوماته على نحو أساس من أعمال فاوستوس نيرون (Faustus Nairon).

44. See Edward Gibbon, The History of the Decline and Fall of the Roman Empire 4, with notes by the Rev. H. H. Hilman (Philadelphia, n.d), 162, and ibid., 8, ed. J. B. Bury (New York: Fred De Fau, 1907), 194-95 with footnote 129 on p. 195, where Bury cites Baronius, A. D. 513, No. 7.
45. Ibid., especially footnote 126 added by Rev. Hilman, and footnote 129 of Bury's edition where he refers us to Baronius.
46. See Ernest Honigmann, Eveques, 59-61; Robert W. Crawford, "William of Tyre," 226, where the author refers to Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 425-29; W. H. C. Frend. The Rise of the Monophysite Movement, 229; and Francis Dvornik, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew (Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts,)1958), 127-28

7) الموارنة والقديس سمعان العمودي

1. Charles C. Torrey, "The Letters of Simon the Stylite" Journal of the American Oriental Society, 20 (1899), 268-70.
2. Evagrius, Ecclesiastical History, Book Z, Chapter 10, and Torrey, "Letters of Simon," 258.
3. Charles C. Torrey, "The Letters of Simon" 260-64.
4. Ibid., 267
5. For this superscription see ibid.
6. See Michael the Great, Chronicle, Book 8, Chapter 12, p. 218, and 11, 92 of the french translation.

7) تتألف هذه السيرة السريانية، غير المعروفة على الأرجح من جانب العلماء الغربيين من ثمان وتسعين صفحة من الحجم المتوسط وقد تمَّ تدوينها في القرن الرابع عشر. وهي موجودة حاليًا في مكتبة بطريركية كنيسة السريان الأرثوذكس في دمشق، سورية. قارن يعقوب الثالث، (نفح العبير. ص 92، التذييل 1).

8. Hefele, History of the Councils 22,249.

9) هذه القصة موجودة في المخطوط السرياني في مكتبة البطريركية السريانية الأرثوذكسية في دمشق. انظر يعقوب الثالث، (نفح العبير. ص 93-94).

10) المصدر نفسه.

11) انظر الملحق (21) من داود كتاب (جامع الحجج. 516 م) الذي يضم الترجمة السريانية لهذه الصلاة.

12) المصدر نفسه، (ص 389-414).

13. See Missale chaldiacum luxta ritum Ecclesiac nationis Maronitarum Rome, (1594) (القداس الكلداني حسب طقس الموارنة).

14. See this letter in The Sixth Book of Select Letters of Severus Patriarch 1, Part 1, 134-37, and Part 11, 120-23.
15. For this homily of Severus see British Museum Syriac MS. Add. 12, 159, fols. 47a-51b.
16. See The Book of Life appended to Two Commentaries on the Jacobite Liturgy, trans. into English by R. H. Connolly and H. W. Codrington (London, 1913), 125, where Simon the Stylite is listed among the orthodox teachers, solitaries, and ascetics of the Syrian Church.

17) (65-See Paul Bedjan Acla sanctorum Mantyrum, 250). حول الصلوات الاستغفارية ليشوع البسبريني، انظر عمل أغناطيوس أفرام برصوم: «اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية. حلب (1956 م)، ص 559». ترجمه مؤلف هذا الكتاب إلى الإنغليزية ونشره تحت عنوان «[تاريخ العلوم والآداب السريانية]/ Unstrung Pearls in the History of Syriac Sciences and Literatures».

18. See Tal Mahri in Michael the Great, Chronicle, Book 11, Chapter 6, p. 417, and 11, 422 of the French translation.
19. Ibid.

20) يعقوب الثالث: «نفح العبير. ص 96-97».

21. For the fifth canon of the Lateran Council assembled in 649, see Sacrosancta Concilia 6, 351; Mansi, Sacrorum Conciliorum 10, 1150; Hefele, History of the Councils 5, 110

8) بطرس القصار والتقديسات الثلاث

1. Sacrosancta Concilia 4, 1461-465; Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 426-27; Migne, Patrologia Latina 63, 411.
2. Mansi, Sacrorum Conciliorum 3, 451-52, Msgr. Louis Duchesen, Early History of the Christian Church From its Foundation to the End of the Fifth Century 3, trans. into English by Claude Jenkins (London, 1960), 352; B. J. Kidd, A History of the Church to A. D. 641 3 (oxford, 1922), 409, footnote 3; Glanville Downey, A History of Antioch, 485-86, Frend, The Rise of the Monophysite Movement, 168; al-Duwayhi, Tarikh, 36, where he refers to the addition to the trisagion as a "heresy" and W. K. Prentice, "Fragments of an Early Christian Liturgy in Syrian Inscription," Transactions of American Philological Association 33 (1902), 82-83, in which the author arbitrarily labels Peter the Fuller as a heretic but also quotes Theodore Lector's Ecclesiastical History 1, 20, who accused the Fuller if bribing some people in Antioch to accept the phrase he allegedly added to the Trisagion.

3. Photius, Bibliotheca in Migne, Patrologia Graeca 103, 958; (ويوسف دريان، «الباب. ص (97)، التذييل 1»، والذي يتهم بطرس القصار من دون تسويغ بأنه مقسم للمسيح وعمل ديب، «تاريخ الكنيسة المارونية. ص 30- 31»).
4. The Syriac Chronicle . . . of Zachariah of Mitylene, Booke 7, Chapters 7 and 9, pp. 169 and 178 of the English translation.
5. Ibid.
6) أدي شير: «تاريخ كلدو وآثور، 11. بيروت، (1912-1913)، ص 135».
7) الدويهي: «تاريخ. ص 36».
8) داود: «كتاب جامع الحجج. ص 100، التذييل 1».
9) المصدر نفسه، ص 101.
10) الدبس: «روح الردود. ص 84-85».
11) حول رواية أقرام الآمدي مكتبة فوتيوس انظر «Photius Bibilotheca, in Migne, Patrologia Graeca 103, 958»، والدبس: «روح الردود. ص 84-85»؛ دريان: «الباب البراهين. ص 96-107»، حيث يقدم المؤلف من جديد الحجة نفسها؛ وديب: «تاريخ الكنيسة المارونية. ص 30-31».
12. Evagrius, Ecclesiastical History, Book 3, Chapter 44; Hefele, History of the Councils 4, 450; and Kidd, History of the Church, 409. Cf. Michael the Great, Chronicle, 3, Book 9, Chapter 7.
13) الدبس: «روح الردود. ص 85».
14) المصدر نفسه.
15. Hefele, History of the Councils 4, 451. See also Kidd, History of the Church, 409, and (دريان: «الباب. ص 97 - 99»).
16. Hefele, History of the Councils 4, 451-52.
17. Ibid.
18) عن بيان أوطاخي في الإيمان انظر أجزاء من وقائع المجمع الذي عقده فلافيان، بطريرك القسطنطينية في عام (488 م)، لفحص إيمان أوطاخي الذي قدّم من جديد في محاضر جلسات ، «[مجمع أفسس الثاني]/ The Second Synod of Ephesus trans. into English by Samuel G.F. Perry (Kent, 1881), p. 423».
وفق زكريا أسقف مدللي، تمسك أوطاخي بأن الكلمة صار جسدًا كما «يتخذ الهواء المحيط بالأرض شكلاً ماديًا ويصبح مطرًا أو ثلجًا تحت تأثير الريح، أو كما يصبح الماء بفعل الهواء البارد جليدًا» «The Syriac Chronicle . . of Zachariah of Mitylene, Booke 11, Chapters 2, pp. 20-21».
19) (فصل لابن الصليبي ضد الملكيين) ترجمه إلى الإنغليزية «A. Mingana, in Bulletin of the John Rylands Library 11 (Woodbrooke studies, 1927)

167)، يبين فيه ابن الصليبي أن هذه التقديسات الثلاث تُشير إلى الابن وهي اللائقة به وأنها تعرف بها يلي: «نقول قدوس أنت يا الله الابن، لأنه صار جسدًا مع أنه ظل إلهًا؛ ونقول: قدوس أنت أيها القدير، لأنه لبس جسدنا الضعيف مع أنه بقي قديرًا في ألوهته؛ ونقول: قدوس أنت أيها السرمدي، لأنه مات بالجسد مع أنه بقي سرمديًا كالله».

20) يمكن شرح التقديسات الثلاث (trisagion) مع هذه الإضافة المفترضة على نحو أفضل على ضوء لاهوت سويريوس الأنطاكي. انظر ‹ Roberta Chestnut, Three Monophysite Christologis, (Oxford University Press, 1976), 17, footnote 1›. انظر أيضًا غريغوريوس جرجس شاهين: ‹نهج وسيم في تاريخ الأمة السريانية القويم. (مطبعة صبرا، 1911 م)، ص 23›، وسويريوس يعقوب توما (لاحقًا أغناطيوس يعقوب الثالث، بطريرك أنطاكية بعدئذ)، ‹تاريخ الكنيسة السريانية الأنطاكية. بيروت (1957 م)، 2/226›.

9) الموقعون على رسالة الرهبان إلى البابا هرمزدا والوثائق ذات الصلة من المجمع

1. Sacrosancta Concilia 4, 1463-465; Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 427-29; Migne, Patrologia Latina 68, 411-14.

2) انظر على سبيل المثال الرسائل التي وجهها الأساقفة السريان الأرثوذكس إلى الكهنة وشعب الجزيرة العربية وجواب رؤساء أديرة الجزيرة العربية إلى الأساقفة الأرثوذكس في (مخطوط المتحف البريطاني السريانية/ British Museum Syriac MS Add. 14, 602) والتي يمهر فيها كل من الموقعين اسمه ويعين ديره وموقعه. نجد إشارة إلى هذا المخطوط في كتاب ‹ William Wright, Catalgue of the Sytiac manuscripts in The British Museum 2 (London, 1871), 709-714. Cf. Arthur Adolphe Vaschalde, Three Letters of Philoxenus Bishop of Mabough (485 -519) (Rome, 1902), 52, footnote 1›.

3) الدويهي: ‹تاريخ. ص 29-30›.

4) ضو: ‹تاريخ الموارنة. ص 174-182›.

5. Sacrosancta Concilia 5, 246-47; Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 1093 - 136, and (ضو: ‹تاريخ الموارنة. ص 173 - 177›).

6) انظر رسالة البابا هرمزدا إلى رهبان سورية الجنوبية، التي يفترض بعض الكتّاب بأنها رد على رسالة هؤلاء الرهبان إلى البابا في ‹ Sacrosancta Concilia 5,

1029; and Migne,-51; Mansi, Sacrorum Conciliorum, 8, 1023-143
.(20-Patrologia Latina 63, 416

7. Ibid.

8) المصدر نفسه. يقدم الكتّاب الموارنة ترجمة عربية لهذه الرسالة، انظر الدويهي: (تاريخ. ص 44؛ الدبس: (الجامع المفصّل. ص 22؛ وضو: (تاريخ الموارنة. ص 172-7).

9. Sacrosancla Concilia 5, 143-51; Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 877; and Hefele, History of the Councils, 194-95.

10. Ibid.

11) المصدر نفسه. يقدم ضو في: (تاريخ الموارنة. ص 192-93) ملخصًا بالعربية لهذه الرسالة مع تواقيع المندوبين.

12) ضو: (تاريخ الموارنة. ص 192-93). إن ادعاء الدبس بأن بولس مثّل دير مارون في مجمع القسطنطينية (536 م) لا أساس له من الصحة على الصعيد التاريخي؛ انظر ديب: (تاريخ الكنيسة المارونية، ص 5).

13. Evagrius, Ecclesiastical History, Book III, Chapter 33.

14. The Syriac Chronicle . . . of Zachariah of Mitylene, Booke 7, Chapters 10.

15. Ibid.

16) لامنس: (تسريح. ص 11، 91).

17. For this letter see Sacrosancta Concilia 5, 22-38; Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 896-902; Hefele, History of the Councils 4, 196. (هناك مقتطفات من العمل نفسه بالعربية موجودة في عمل ضو: (تاريخ الموارنة. ص 188 -189).

18. Ibid.

19) انظر ([المجامع المقدسة]/ Sacrosancta Concilia 5, 31) حيث يظهر توقيع ثيودور هذا على النحو التالي « ثيودور القسيس ورئيس دير مار مارون في سيكوبس/ Theodorus Presbyter archmandrita monosteri Maroni in Sicubus». تدل حاشية هامشية على أن سيكوبس هي (سايس/ Sycis). انظر أيضًا (Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 911, and Hefele, History of the Councils 4, 196).

20. For this memorial see Sacrosancta Concilia 5, 155-30; Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 984-96; Hefele, History of the Councils, 200.

21. For this memorial see Sacrosancta Concilia 5, 106-115; Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 984-96; Hefele, History of the Councils 4, 195.

22. Sacrosancta Concilia 5, 119.

23. Ibid., 142.

24. Ibid., 199; Mansi, Sacrorum Conciliorum 8, 996; Hefele, History of the Councils 4, 200.

10) الموارنة ورسائل الرهبان من سورية الجنوبية

1) (Hefele, History of the Councils 4, 203). لا يبدو أن هيفيلي لا يقبل الاتهامات الموجهة إلى سويريوس. فهو يقول: «زُعم عن سويريوس، على نحو مثير للدهشة، أنه دافع أحيانًا عن الهرطقة النسطورية، وأحيانًا عن الهرطقة الأوطاخية، مع أنهما كانتا على أكبر قدر ممكن من التعارض». يسمي أحد الكتّاب الموارنة سويريوس بهتانًا «بالبطريرك المتطفل السفاح». انظر Paul Abraham, Maronites of Lebanon, 33). لا يقصر كتّاب موارنة آخرون من أمثال الدويهي وضو في تكرار إلصاق جرائم مماثلة بسويريوس.

2. W. K. Prentice "Fragments of an Early Christian Liturgy" 84–85. Cf. Constantius, patriarch of Constantinople, The Patriarche of Antioch in John Mason Neale, A History of the Holy Eastern Church: te Patriachate (Rivingtons: London, 1873), 163–64. Walter F. Adeney (قد يبدو ولتر ف أديني موضوعيًا بخصوص الاتهامات الموجهة ضد سويريوس الأنطاكي بالقول: إن على المرء أن يكون حذرًا في قبول شهادات أعداء ألدّاء، مع ذلك، فهو يقول ومن دون تبرير لا بل دون إعطاء المرجع، «من الصعب مقاومة الاستنتاج بأن هذا البطريرك المونوفيزي سويريوس كان سفاحًا»). See Walter F. Adeney, The Greek and Eastern Churches (New York: Charles Scribner's Sons, 1908), 115.

3) (Gustave Bardy, The Greek Literature of Early Chridtian Church. Trans. Mother Mary Reginald, (London, 1929), 178–79). لم يذكر الكتاب المؤرخون الذين درسوا حياة سويريوس الأنطاكي وأعماله أبدًا كلمة مُحطة بحقه. انظر (Joseph Lebon, Le Monophysime Severien Etudes Historique, Litteraire Et Theologique Sur La resistance monophysite qu Concile de Chalcedoine Jusqua a'la Constitution de L'Eglise (Louvain, 1909), and Roberta Chesnut, Three Monophysite Christologies).

4. Frend, The Rise of the Monophysite Movement, 20.

5. Ibid., 241.

6) عن دير مار باسوس انظر عمل الأب جان ب شابو، «[قصة مار باسوس وديره

في أفاميا]/ Rev. Jean Chabot, La Legende de St. Bassus et son couvent a
Apamee (Paris, 1893)).

7) الدويهي: «تاريخ. ص 39-40»؛ الدبس: «الجامع المفصَّل. ص 20-24»؛ شيخو: «شهداء المجمع. ص 599»، ودريان: «الباب البراهين. ص 63». انظر أيضًا: «[الطقس الماروني في التعليم الديني]/ The Maronite Rite A Catechism, ed. Msgr. Joseph Abi Nader (United States: Maronite Apostolic Exarchate, 1972), 7 which states that 'In 517, A.D., 350 Maronite monks were martyred defending its (the Council of Chalcedon) decress".».

8. See Martyrology Romani (Rome, 1845), which states that 'in Syria Sanctorum trecentorum quinqua aginta" (الشهداء الرومانيون، وشيخو: «شهداء المجمع. ص 598 - 9).

9) شيخو: «شهداء المجمع. ص 601».

10. Mansi, Sacrorum Conciliorum, 8, 1024-1030, and Migne, Patrologia Latina 63, 410-14. Cf. Sacrosancta Concilia, 4, 1463-465.

11) شيخو: «شهداء المجمع. ص 601».

12. Martyrology Romani, 143.

13) شيخو: «شهداء المجمع. ص 599».

14. British Museum Syriac MS Add, 12,155, col. 163-64, and William Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts 2, 945.

15. William Wright Catalogue of Syriac Manuscripts 2, 921.

16. The Reverend F. Nau published these materials in Le Bulletin de l'Association de Saint Louis des Maronites (Paris, (1903), 343-50,367-81.

17) الدبس: «الجامع المفصَّل. ص 26-33». عن ترجمة عربية أخرى للنص السرياني، انظر دريان: «الباب البراهين. ص 65-86». يقدم ضو: «تاريخ الموارنة. ص 199-201» من جديد أجزاء من ترجمة الدبس العربية.

18 Nau, Le Bulletin de l'Association de Saint Louis des Maronites, 343-50.

19) Tal Mahri in Michael the Great, Chronicle, Book X, Chapter 21, pp. 379-80, and 11, 361 of the French translation. Cf. Hefele, History of the Councils 2, 462)، حيث يقدم المؤلف من جديد تأكيد إسطفان بأن «المونوفيزية السابقة، هي معيار غير مستوفى، فإن تمَّ الاعتراف بطبيعة واحدة فقط، فلن يكون هناك بعد أي تمييز بين ما هو إلهي وما هو بشري في المسيح» (See alson Adrian Fortescue, The Lesser Eastern Churches (London, 1913), 208).

20. Tal Mahri in Michael the Great, Chronicle, Book X, Chapter21, p. 382, and 11,

364 of the French translation.

21 G. Tchalenko, Villages Antiques de la Syrie du Nord (Paris, 1958) 86-94.

22) حول نو انظر الحاشية (16) أعلاه. يؤكد دريان في «الباب البراهين. ص 63-64» بأن هذه المراسلة هي «برهان حاسم» على أن رهبان دير مارون كانوا خلقيدونيين. انظر أيضًا «Dib, The History of the Maronite Church, 9-10» يكرر ديب حجة نو.

23) انظر في الأسفل الشاهد المسهب من التلمحري فيما يتعلق بالنقاش بين الموارنة وأتباع مكسيموس في نهاية الفصل الثاني عشر.

24. Bernard Ghobaira al-Ghaziri, Rome Et L'Eglise Syrienne-Maronite D'Antioche (517-1531), 13-27.

11) هل كان رهبان دير مارون خلقيدونيين؟

1) (Hefele, History of the Councils 4, 71). عن رفض الإيمان الذي عرّفه مجمع خلقيدونية على أنه بدعة وانتهاك للإيمان الذي وضعه مجمع نيقية، انظر «The Syriac Chronicle . . . of Zachariah of Mitylene, Booke 9, Chapters 15, p. 252».

2) عن صيغة الإيمان هذه للقديس كيرلس، انظر رسالته إلى الأسقف سسنسم «Patrologia Graeca 77, 232 and 76, 60; Sellers, the Council of Chalcedon, 106-154, and by the same author, Two Ancient Christologies, 80». لكن لابد من الملاحظة، بأن صيغة «الطبيعة المتجسدة الواحدة للوغوس الإلهي» موجودة في «[حول إنجيل يوحنا/ One Incarnate Nature of the Divine Logos» للقديس أثناسيوس الإسكندري (Saint Athanasius of Alexandria) ذائع الصيت مع أن بعض الكتّاب يدّعون بأن هذه الصيغة تخص، في جميع الاحتمالات أبوليناريوس اللاذقي (Apollinaris of Laodicea). انظر «H. Lietzmann, Apollinaris Von Laodicea und seine Schule (Tübingen, 1904), 281, and Sellers, Two Ancient Christologies, 54, footnote 3». للحصول على نقاش حاد حول تعابير طبيعة متجسدة واحدة للوغوس الإلهي باعتبارها تعابير القديس أثناسيوس الأصلية انظر «E.B. Puset to Saint Cyril of Alexandria, On the Incarnation Against Nestorius (Oxford, 1881), 33- 36». إن هذا الكتاب الذي وضعه القديس كيرلس بأجمعه هو دليل على وحدانية الطبيعة المتجسدة للكلمة بعد الاتحاد (انظر ص 41 من النص مع التذييل رقم 1). من أجل شرح تعابير القديس كيرلس

Severus of Antioch, Le Philaèthes (Syria text), ed. Robert Haspel) هذه انظر
See also by the same Severus of Antioch his letter .((louvain, 1951), 139
to Eupraxius the Chamberlain in A Collection of Letters of Severus of Antioch, ed. And trans. Into English by E. W. Brooke, Patrologia Orientalis
..29-14, 28

3. Reverend Simeon Vailhé, «L'Eglise Maronite Du V'Au IX Siecle,» Echos D'Orient 9 (Paris, 1906), 261.

4) (Vailhé, ibid). عن رواية عن اضطهاد رهبان دير مارون ليثوفيلاكت ابن قنبرة،
Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 22, p.) انظر
.(457, and 11, 511 of the French translation

5. Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 22, p. 467, and 11, 511 of the French translation.

6) انظر على سبيل المثال المرجعيات التي يستشهد بها المؤلف التالي) J. L. Moshiem,
8, footnote–InstitutesofEcclesiasticalHistory 1, trans. byjamesMurdock, 457
24) وداود: (كتاب جامع الحجج) الذي يتضمن أدلة وافية عن "هرطقة" الموارنة.

7. Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 3, p. 140, and 11, 402 of the French translation and Bar Herbraeus, Ecclesiastical History, Book 111, Chapter 2. See Matti Moosa, "The Relation of the maronites of Lebanon to the Mardaites and al-Jarajima," Speculum 44 (October, 1969), 606.

8) داود: (كتاب جامع الحجج. ص 100-101).
9) المصدر نفسه، الفصل (5) بأكمله.

10. Migne, Patrologia Graeca, 98, 82.

11) الدويهي: (تاريخ. ص 12).

12) هرقل وصيغة الإيمان المونوثيلية

1. Hefele, History of the Councils 5, 11.
2. Theophanes, Chronographia, A.M. 6113, Migne, Patrologia Graeca 108, 633-39, and Hitti, History of Syria, 499.
3. Adolph Harnack, History of Dogma 4, trans. Into English by Neil Buchanan (New York: Dover, n.d.), 254.
4. See The Works of Dionysius the Areopagite. Trans. into English by Rev. John Parker, (New York: Richwood Publishing Co., 1976), Part I, Letter No. 4, addressed to Gaius Therapeutes, pp. 143-44. This is a reprint of the original of 1897-1899.
5. The Syriac Chronicle . . . of Zachariah of Mitylene, Booke 9, Chapters 15, p.

250-51 of the English translation.

6) Hefele, History of the Councils 5, 6, quoting Maximus OPP. 1, ed. Combefis, 52. يبيّن هيفيلي في المرجع آنف الذكر، مستشهدًا بمكسيموس، أن كلمات كيرلس قد دسها طيمثاوس المناوئ لمجمع خلقيدونية، بطريرك الإسكندرية، الملقب من قِبَل أعدائه (بالقط) أو ب(ابن عرس). إن تصريح كيرلس حقيقي ومتطابق مع عقيدته اللاهوتية، طبيعة متجسدة واحدة للوغوس الإلهي. إن كانت نتيجة تجسد الله الكلمة طبيعة واحدة، سيكون من المنطقي أن تكون لله نفسه الكلمة المتجسد قدرة واحدة ومشيئة واحدة أيضًا.

7) وصل البابا فيجيليوس إلى القسطنطينية في الخامس والعشرين من كانون الثاني عام (547 م)، بدعوة من يوسطينيان بالعلاقة مع جدل (الفصول الثلاثة/ The Three Chapters). في ذلك الحين كتب البابا رسالة إلى الإمبراطور يدين فيها (الفصول الثلاثة)، معلنًا إيمانه بقدرة واحدة في المسيح؛ انظر Sacrosancta Concilia 5, 328-34، و Hefele, History of the Councils 4, 250. عندما قُرئت رسائل البابا فيجيليوس في الجلسة السابعة للمجمع الخامس والجلسة الثالثة للمجمع السادس، شكك الموفدون البابويون الرسميون في صحتها. إن هيفيلي غير واثق فيما إذا كانت هذه الرسائل زائفة، ويُعلن أنها ربما كانت أصلية. إلا أنه يؤمن بأنها قد دُسَّت، وأن كلمتي (unam operationem) قد دسهما المونوثيليون. لا يمكن للمؤلف أن يتفق مع هيفيلي حول هذه النقطة مادام لا وجود في العمل الأصلي إلى ما يُشير بأن الكلمتين دسهما مونوثيليون Sacrosancta Concilia 6, 619-25، Particulary p. 632.

8) هذا ما طُرح في الجلسة الثالثة عشرة من المجمع السادس؛ انظر Sacrosancta Concilia 6, 940-57. See also Mansi, Sacrorum Conciliorum 9, 555; Hefele, History of the Councils 5, 6; and Theophanes, Chronographia, A. M. 6121, in Patrologia Graeca 108, 678-83. لم يوثق الكتّاب المعاصرون الذين يتمسكون بأن سرجيوس كان «يعقوبيًا» أو «مونوفيزيًا». عن هذه النقطة انظر Hitti, History of Syria, 417، و Frend, The Rise of the Monophysite Movement, 344.

9. Hefele, History of the Councils 5, 4, footnote 1, and Adolph Harnack, History of Dogma, 245-55 of the English translation.

10. Von Mosheim, Institutes Ecclesiastical History, 451–52, especially p. 452, foornote 6. المؤلفون الذين تمَّ الاستشهاد بهم خلقيدونيون. إن أقدم رواية

عن اجتماع البطريرك السرياني أثناسيوس مع هرقل لا تضم مثل هذا الاقتراح من جانب البطريرك).

11) انظر هذا الشاهد في Alphonse M. Liguori, The History of Heresies and Their Refutation 1, trans. into English by rev. John T. Mullock (Dublin, 1874), 190. لايتردد هيفيلي، الذي يُشير إلى هذا اللقاء في إظهار تحامله على هذا البطريرك القديس، الذي يدعوه ب«السرياني الماكر»، انظر Hefele, History of the Councils 5, 16. انظر أيضًا أسد رستم، كنيسة مدينة. ص 435-6، وهو يستشهد ب [التاريخ الصغير]/ Chronica Minora مرجعًا عن هذا الاتفاق بين البطريرك وهرقل. حول تفنيد رأي رستم انظر يعقوب الثالث، الحقائق الجلية. ص 62-69؛ انظر الفصل الرابع الحاشية 2 أعلاه.

12. Liguori, The History of Heresies, 190.

13. For this letter see Tal Mahri in Michael the Great, Chronicle, Book 11, Chapter 1, p. 403-404, and 11, 402 of the French translation.

14) قام هيفيلي بمناقشة مسألة البابا هونوريوس مناقشة شاملة في Hefele, History of the Councils 5, 27-69, 178-205. عن هذا الأمر وعن إدانة المجمع السادس هونوريوس انظر الفصل العشرين فيما يأتي.

15) انظر الفصل (20) أدناه؛ Sacrorum Conciliorum 10, 691، و Hefele, History of the Councils 5, 21-22, 41-49, 137-205. على المهتمين بشكل أبعد بهذا الموضوع أن يرجعوا إلى قرارات المجمع السادس في Sacrosancta Concilia 6, 537-1220.

16) يعالج التلمحري عقيدة المشيئتين في المسيح بشكل واف ويسميها «هرطقة مكسيموس». انظر Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 11 and 12. pp. 431-433, and 11, 434-446, 35-48, of the French translation-451، وقارن Theophanes, Chronographi, A. M. 6121 in Patrologia Graeca 108, 678-683، و Mansi, Sacrorum Conciliorum 11, 1-74, 12، و Harnack, History of Dogma, 262 of the English translation.

17. Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 17, p. 452, and 11, 479 of the French translation.

18) (Ibid., Book 11, Chapters 3, p. 410, and 11, 412 of the French translation). عن تحليل الأسباب التي دفعت بالبطريرك أثناسيوس والأساقفة في صحبته إلى رفض صيغة هرقل في الإيمان، انظر يعقوب الثالث: الحقائق الجلية. ص 62-69.

19. Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 17, p. 452, and 11, 479 of the French translation.

20) (.Ibid). قارن داود. «كتاب جامع الحجج. ص 69-101».

21) جاهد المطران يوسف دريان جهادًا كبيرًا للبرهان على أن المونوثيلية لم تدخل سورية أبدًا في القرن السابع بإعطاء دليل لا يجده المؤلف مقنعًا. انظر دريان: «الباب البراهين. ص 123-139».

22. Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 20, pp. 457-60, and 11, 492-94 of the French translation.
23. Ibid., p. 460, and 11, 494 of the French translation.
24. Ibid., pp. 460-1, and 494-6 of the French translation.

13) الملكيون والموارنة والمجمع السادس

1) حول المجمع السادس وإدانة المونوثيلية انظر الفصل (12) أعلاه، الحاشية (14).

2) يفند المطران يوسف دريان رواية التلمحري على أساس أنه لم يكن هناك نزاع قبل عام (727 م) بين الخلقيدونيين في سورية حول العقيدة، وخاصة عقيدة المونوثيلية، لأن قرارات المجمع السادس كان قد تمَّ نشرها في سورية. عرفت المونوثيلية في سورية منذ إصدار هرقل (Ecthesis) عام (638 م). انظر دريان: «لباب البراهين.ص 145-147».

3) إن المؤلفات المكتوبة عن هذه المسألة واسعة. للحصول على نقاش موجز، لكنه منير، لجانبي هذه القضية. انظر: «Unofficial Consultation between Theologians of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches August 11- 15, 1964: Papers and Minutes, The Greek Orthodox Theological Review 10, no. 2 Winter, 1964-1964». كانت هذه المحاولة، إلى الحد الذي يمكن فيه للمؤلف تأكيده، هي الأولى في العصور الحديثة من جانب اللاهوتيين الخلقيدونيين واللاخلقيدونيين معًا لإزالة العقبات وتحقيق فهم لآراء بعضهم بعضًا.

4. Fredrick Loofs, Nestorius and His Place in the History of Christian Dogma (Cambridge, 1913), 6. For a detailed discussion of this point see Sellers, Two Ancient Christologies, 85-106, 143-201.

5) دريان: «لباب البراهين. ص 149-155، وخاصة ص 150، التذييل 1». يجادل المطران بيير ديب مستندًا إلى رواية التلمحري نفسها بأن «الموارنة كانوا حقًا على انسجام مع المجمع السادس» ومن دون أن يعرفوا به. إن المؤلف، على يقين بأن

استنتاج ديب يسيء إلى رواية التلمحري إساءة كبيرة. انظر Dib, History of the Maronite Church, 19- 20.

6) كمال الصليبي: (الموارنة) في الملف رقم (40)، من جريدة النهار 1971/ 01/ 05، ص 11.

7) المصدر نفسه. قارن Dib, History of the Maronite Church, 15-41، حيث يقدم المؤلف حجة غير مقنعة لتبرئة الموارنة من المونوثيلية.

8) الصليبي: (الموارنة.ص 11.

9) الصليبي، المصدر نفسه.

10) دريان: (لباب البراهين.ص 151، التذييل 1.

11) لا شك بأن الإيمان الذي عرّفه مجمع خلقيدونية هو نسخة معدلة من تعليم نسطور. راجع: Nestorius, Le livre d'Heraclides de Damas (Syriac text), ed. Paul Bedjan (Paris–Leipzig, 1900), 464, 474, 514, 519 حيث يُعلن نسطور أنه قرأ طومس لاون وآمن بأنها علمت الحقيقة وبأن آراء لاون هي آرائه نفسها. فيما يتعلق بالترجمتين الإنغليزية والفرنسية لهذا الكتاب انظر Nestorius, The Bazaar of Heracleides, trans. into English by G.R. Driver and Leonard Hudson, (Oxford, 1925), and La Livre d'Héraclide, trans. into French by F. Nau, (paris, 1910. تعريف مجمع خلقيدونية للإيمان المستند إلى طومس لاون عُدَّ متطابقًا جدًا مع آراء الأنطاكيين اللاهوتية الذين كان نسطور يتمي إليهم حيث كان بوسع لوفس أن يبدي ملاحظته بالقول: «لو أن نسطور عاش في زمن مجمع خلقيدونية، لأصبح ركنًا من أركان الأرثوذكسية». انظر Loofs, Nestorius, 21, Cf. Karekin Sarkissian, The Council of Chalcedon and the Armenian Church (New York: The American Church Prelacy, 1975), 55- 60.

12. Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 20, pp. 457-460, and 11, 492-94 of the French translation.

13. Sacrosancta Concilia 6,1005–1008; Mansi, Sacrorum Conciliorum 11, 617–18, Hefele, History of the Councils 5, 172–73; and (داود: كتاب الحجج. ص 123).

14) قيام الموارنة كنيسة منفصلة

1) عن مخطوطات هذه الفصول انظر الفصل الأول المتقدم، الحاشية رقم (1). يختلف الكتّاب الموارنة حول الهوية الحقيقية لتوما؛ مطران كفرطاب، يرى المطران

جبرائيل القلاعي بأن توما لم يكن مطرانًا مارونيًا بل (يعقوبيًا)، وُلد في حرّان، وترعرع في ماردين (في تركية حاليًا)، طرد من هذه المدينة، فذهب إلى لبنان. تظاهر توما، في لبنان بأنه كان يؤمن بعقيدة المشيئتين في المسيح حتى يخدع الموارنة فيعلمهم عقيدة المشيئة الواحدة في المسيح (المونوثيلية). يقر إسطفان الدويهي الذي أعاد سرد هذه الرواية التي جاء بها القلاعي، بأن توما كان مطرانًا مارونيًا لكفرطاب، مع أنه لطف اعترافه بالقول: إن رواية سعيد بن بطريق (أوطاخي) عن الموارنة، قد ضللت توما. انظر الدويهي: 'تاريخ. ص 337-40'.

2) دريان: 'لباب البراهين. ص 252-53'، والدبس: 'روح الردود. ص 104'.

3. For the "Fourth Treaties" see Vatican MS 146, p. 146, and دريان: 'لباب البراهين. ص 162'.

4. Ibid.

5) '[المجامع المقدسة]/ Sacrosancta Concilia 6, 1009'. يجادل المطران إقليميس يوسف داود في 'كتاب جامع الحجج. ص 78-79'، بالقول: إن الكتّاب الشرقيين بمن فيهم أولئك الذين كتبوا بالعربية قد حرّفوا الأسماء وخلطوا بينها، ويعطي أدلة على مثل هذا التحريف. إلا أن كاتب هذا العمل يؤمن بأنه من غير الممكن لعلاّمة مثل توما، مطران كفرطاب، أن يجهل الزمن الذي برزت فيه المونوثيلية وأدينت كهرطقة. السمعاني ينكر في '[المكتبة الشرقية]/ Bibliotheca Orientalis 1, 508' صدق رواية توما الكفرطابي ويؤكد عدم وجود إمبراطور اسمه مرقيان برزت المونوثيلية في عهده عقيدة متميزة.

6) '[مخطوط الفاتيكان بالكرشونية]/ Vatican Garshuni MS 146, pp. 146 - 7'، ودريان: 'لباب البراهين. ص 263-67'.

7. Mansi, Sacrorum Conciliorum 10, 691, and Hefele, History of the Councils 5, 73.

8) 'Vatican MS 146, p. 146'، ودريان: 'لباب البراهين. ص 263-65'. قارن داود: 'كتاب جامع الحجج. ص 71-74'.

9) 'Vatican MS 146, p. 140 - 2'، ودريان: 'لباب البراهين. ص 282 - 3'. من أجل دليل على أن يعقوب السروجي لم يكن خلقيدونيًا بل سريانيًا أرثوذكسيًا (مونوفيزيًا) انظر الرسالة التي كتبها إلى رهبان دير مار باسوس والتي أعلن فيها قائلًا: «أحرم أيضًا أولئك الذين يقسّمون بعد الاتحاد، يعترفون بوجود طبيعتين في مسيح واحد لهما خصائصهما وصفاتهما وأفعالهما حيث يعطون لله ما لله من صفات، وللإنسان ما للإنسان». ترجم هذه الرسالة الآباتي مارتان إلى الفرنسية وجرى

نشرها مع رسائل أخرى ليعقوب السروجي. انظر P. Martin, "Correspondance de Jacque de Saroug les moines du Covent de Mar Bassus," ZDMG 30 (1876), 216-75. يعيد واشالد (Vaschalde) إعطاء الشاهد السابق ويؤكد أن هذه الرسائل «تبرهن من دون أدنى شك على أن يعقوب السروجي كان مونوفيزيًا». انظر Adolph Vaschalde, Three Letters of Philoxenus Bishop of Mabough 485-519 (Rome, 1902), 52, footnote 3. عن طبعة من رسائل يعقوب السروجي انظر Iacobi Sarugensis Epistolae quotquot Supursunt, ed. G. Olinder (Louvain,1952), in Corpus Sciptorum Christianorum Orientalium 116. عن دحض ادعاء الأب الكاثوليكي السرياني إسحاق أرملة بأن يعقوب السروجي كان خلقيدونيًا انظر ج فان دير بلويغ «إسحاق أرملة، مار يعقوب، أسقف سروج الملفان، بحث انتقادي، تاريخي، ديني. جونية، لبنان، 1946 م» في: Bibliotheca Oreintalis 5, no. 5 (September, 1948), 153 -6. حول دحض آخر لنفس ادعاء أرملة انظر بولس بهنام (بعدئذ رئيس أساقفة العراق): «خمائل الريحان أو أرثوذكسية مار يعقوب السروجي الملفان. الموصل، مطبعة الاتحاد. م د ت». ألحق المؤلف ثمانيًا وثلاثين صفحة من الشواهد بالسريانية من مؤلفات مختلفة ليعقوب السروجي للبرهان على أنه كان ذا إيمان أرثوذكسي، أي: لاخلقيدوني. انظر أيضًا البطريرك أغناطيوس يعقوب الثالث: «هبة الإيمان أو الملفان مار يعقوب السروجي، أسقف بطنان. دمشق، 1971 م». في كتابه «[تاريخ الأدب السرياني]/ Geschichte der Syrischen Literatur (Bonn, 1922), 148-58» يتحدث أنطون باومشتارك عن يعقوب السروجي مونوفيزيًا ويبحث فيه تحت عنوان (Literature of the Monophysite Movement). انظر أيضًا Roberta Chesnut, Three Monophysite Christologies, 6, footnote 2.

10) انظر الحاشية رقم (1) السابقة من هذا الفصل.

11. Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 22, p. 476, and 11, 511 of the French translation.

12. Assemani Bibliotheca Juris Orientalis Canonici et Civilis (مكتبة الشرع الشرقية للقوانين الدينية والمدنية) 5 (Rome, 1762), 500.

13) أسد رستم: «كنيسة مدينة أنطاكية. ص 11، 63». يقول رستم: ولكن من دون إعطاء دليل، أن «اليعاقبة» حرضوا الخلفاء الأمويين ضد الملكيين بحجة أن الأخيرين كانوا حلفاء للأباطرة البيزنطيين. إن الاتهامات التي أطلقها هؤلاء «اليعاقبة» جعلت الخلفاء ينقلبون في مآل الأمر على الملكيين، ولم يسمحوا لهم أبدًا

بأن يكون لهم بطريرك خاص بهم.

14. Theophanes, Cronographia, in Patrologia Graeca 108, 838-43.

15) Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 22, p. 464,) and 11, 506 of the French translation)، وسعيد ابن بطريق: (كتاب التاريخ. ص 210). عن ترجمة لاتينية للعمل نفسه، انظر (Patrolgia Graeca 111, 1077–1078)، وإسحاق أرملة: (الملكيون، بطريركيتهم الأنطاكية ولغتهم الوطنية والطقسية. المشرق، 1936/ 34، ص 215).

16. Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 22, p. 467, and 11, 511 of the French translation.

17. Theophanes, Cronographia, in Patrologia Graeca (108), (847 850).

18) دريان: (الباب البراهين. ص 157–58).

19) أنطون ضو الأنطوني: (تاريخ البطريركية الأنطاكية المارونية. المشرق 1967/ 61، ص 400–401).

20) داود: (كتاب جامع الحجج. ص 108–109)، و(Assemani Bibliotheca Juris 500).

21) دريان: (الباب البراهين. ص 162–163). يجعل دريان أندرو أسقفًا على منبج على نحو اعتباطي بينما لا يقول التلمحري شيئًا عن صيرورة أندرو أسقفًا. انظر أيضًا ضو: (تاريخ الموارنة.ص 343–58)، الذي يتمسك برأي دريان.

22) انظر سيرة ديونيسيوس التلمحري في كتاب برصوم: (اللؤلؤ المنثور. ص 422). قارن داود: (كتاب جامع الحجج. ص 110).

23) ضو: (تاريخ الموارنة. ص 343–46). ضو يستشهد بكتاب (Daww, Chronicon, ad 846 Pertinens, ed E. W. Brooke, entrepretatus est Chabot, Auctorum monacum Qartaminsen fuisse e variis notulis conjectare licet, in Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 4). ما يقوله المؤلف المجهول في الواقع هو أن فيليبيكوس أصبح إمبراطورًا لمدة سنة ونصف فقط، وعندما عزم على عقد مجمع لتثبيت هرطقة الموارنة ثار الشعب البيزنطي ضده، أعموه، ونصبوا أناستاسيوس مكانه. من الجلي أن لا علاقة لهذا القول بقيام الموارنة كنيسة ورئاسة دينية منفصلة. قارن، الدبس: (روح الردود. ص 269–70) ودحض داود ادعاءه في عمله: (كتاب جامع الحجج. ص 113–115) حيث يستشهد داود بعمل ابن العبري (Ecclesiatical History, Book 11, chapter 17). يورد ضو نفس البينة من التاريخ المجهول المؤلف عن رهبان دير قرتمين الذي استشهد به ابن

العبري. يحاول ضو، باستشهاده بهذا التاريخ، أن يظهر أن هذا الحدث مرتبط بنيّة الإمبراطور فيليبيكوس في تثبيت المونوثيلية لا بتنصيب بطريرك ماروني.

24) ابن العبري، (تاريخ مختصر الدول. حرره الأب أنطون صالحاني، الطبعة الثانية (بيروت، 1958 م)، ص 127).

15) يوحنا مارون من هو؟

1) حول كتاب (الهدى)، انظر مخطوط الفاتيكان بالسريانية (Vatican Syriac MS 133). الإشارة هي إلى الملف رقم (25) من العمل نفسه.

2) ([مخطوط الفاتيكان بالكرشوني والسرياني]/ Vatican Garsuni and Szriac MS 146, p.). و(مخطوط دير الكريم الكرشوني. رقم (31)، ص 1).

3. Vatican MS 146, p. 1.

4) هذا الكتاب للقلاعي بعنوان (مارون الطوباني)، موجود في مخطوط كرشوني فريد من مخطوطات الفاتيكان (Vatican MS 640). تظهر قصة مارون على الصفحتين (168-169) من المخطوط نفسها. بخصوص رواية القلاعي عن يوحنا مارون انظر عمل الدويهي: (تاريخ.ص 53-66). يعيد السمعاني تقديم الرواية نفسها عن يوحنا مارون في (Bibliotheca Orientlis 1, 496 -501). من الواضح أن السمعاني نسخ قصة عن يوحنا مارون لا أساس لها من الصحة على الصعيد التاريخي وقد ترجمها إلى اللاتينية فرنسيسكو كاريسميو عام (1634 م). انظر ([التاريخ اللاهوتي والأدبي للأرض المقدسة]/ Francisco Quaresmio, Historica, Theologia Et Morlis Terrae Santae Elucidatio, 1st.ed. (Antwerp, 1634 -1639), 96, and Vol. 1, pp. 72- 73 of the second edition of the same (Venice, 1880)).

5) انظر (Vatican MS 640)، والدويهي: (تاريخ. ص 78-80). يعدُّ فيليب حتي أن «يوحنا مارون كان بطل الأمة (المارونية) الجديدة ومؤسسها، الأمة التي ترعرعت على ضفة قاديشا وتفيأت ظل الأرز» ادعاء لا أساس له من الصحة على الصعيد التاريخي. انظر (Philip Hitti, Lebanon in History (New York: St. Martin's Press, 1957), 249). كما يُعدُّ قول عزيز عطية إن «يوحنا مارون في القرنين السابع والثامن كان رسول الكنيسة المارونية الحقيقي ومؤسس المارونية الكنسية والقومية»، ادعاء لا أساس له من الصحة على الصعيد التاريخي؛ انظر (Atiya, History of eastern Christianity, 395- 96).

6) الدويهي: ‹تاريخ.ص 53، 66›.

7) المصدر نفسه، ص 61، 63. روى هذه القصة المنافية للعقل أيضًا طنوس الشدياق في عمله ‹أخبار الأعيان في جبل لبنان. بيروت، 1859 م، ص 35›. يستبعد المطران السرياني الكاثوليكي غريغوريوس جرجس شاهين في عمله ‹نهج وسيم في تاريخ الأمة السريانية القويم. مطبعة صبرا، (1911 م)، ص 160-162› قصة الشدياق كونها محض اختلاق. عن القصة نفسها عن يوحنا مارون انظر عمل يوحنا باذنجانة: ‹مرآة الحق الوضيَّة في شرف الملة المارونية› في المكتبة الشرقية لجامعة القديس يوسف (Bibliotheqhe Orientale Universite St. Joseph)، بيروت. المخطوط العربي رقم (785)، ص 35-36›. قارن الدبس: ‹روح الردود.ص 48-49›، وجوزيف الدحداح ‹[جغرافية سورية يتبعها تاريخ الكنيسة المارونية الأصلية]/ Joseph al-Dahdah, The Geography of Syria Followed by the History of the Original Maronite Church ,Sydney, Australia, 1899, 29 - 30›.

8) الدويهي: ‹تاريخ. ص، 62›. هذا الشاهد مأخوذ من ميمر (خطبة) عن ‹[إيمان الكنيسة السريانية]/ The Faith of the Syrian Church›، والذي يدعوه الدويهي «عقيدة اليعاقبة». النسخة المستعملة هنا هي ‹المخطوط الكرشوني 25، ص 58›، في مكتبة البطريركية السريانية الأرثوذكسية في دمشق، سورية. تُرجم هذا الميمر إلى العربية ونسخه عبد الغني، شقيق البطريرك السرياني الأرثوذكسي بيلاطس (توفي 1597 م). جرى إتمام المخطوط في عام (1914 م) الموافق (1602 م) بحسب التقويم اليوناني. يعتقد هذا المؤلف عند مقارنة هذا المخطوط مع مخطوط الفاتيكان العربي (74) بأن المخطوطين يضمان العديد من الفصول المتطابقة التي جمعها الكاتب السرياني الأرثوذكسي موسى بن عطشة الحدثي من لبنان. إلا أن الشاهد، الذي هو قيد البحث، لا يظهر في مخطوط الفاتيكان (74) العربي.

9) الدويهي: ‹تاريخ.ص 66، 75-76›.

10) المصدر نفسه، ص (53-54).

11) المصدر نفسه.

12) المصدر نفسه، ص (56)، مع التذييل المأخوذ من الصفحة السابقة.

13) المصدر نفسه.

14) المصدر نفسه، ص (56-57)، مع التذييل.

15) المصدر نفسه، ص (65).

16) المصدر نفسه، ص (64، 88).

17. Assemani, Italicae Historiae Scriptores 11, 93.

18) داود: «كتاب جامع الحجج. ص 131».

19. Assemani, Italicae Historiae Scriptores 11, 93-94.

20) داود: «كتاب جامع الحجج، ص 131».

21) الدويهي: «تاريخ. ص 53، 65-66». يذكر أوغريس بطريركًا اسمه يوحنا السرميني خلف أوطاخي على السدة البطريركية في القسطنطينية. انظر «Evagrius, Ecclesiastical History, Book 4, Chapter 38 and 39».

22) الدويهي: «تاريخ. ص 51».

23) المصدر نفسه، ص (51-52). عن هذا الشاهد انظر مخطوط بطريركية الكنيسة السريانية الأرثوذكسية في دمشق رقم 25، ص (58). انظر الحاشية (8) المتقدمة.

24) الدويهي: «تاريخ. ص 52».

25) المصدر نفسه.

26) المصدر نفسه. عن الاضطهاد الذي أنزله يوحنا السرميني بالمناوئين للمجمع الخلقيدوني، انظر يوحنا أسقف آسية (أفسس) «Ephesus), Ecclesiastical History, ed. William Cureton (Oxford, 1853), Book 1, Chapters 1 and 4-13, Book 11, Chapters 2 and 26, and Book 111, Chapters 12». انظر أيضًا الترجمة الإنغليزية لهذا العمل بعنوان «Ephesus The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus, trans. into English by R. Payne Smith (Oxford, 1860), 1-72, 22-187, 132, 82, 74». دمج ميخائيل الكبير معظم رواية يوحنا الأفسسي عن نفس الاضطهاد في «Chronicle, Book 10, Chapters 4 and 5»، قارن «B. J. Kidd, The C'urches of Eastern Christendom .rom A. D. to the Present Time (London, 1927), 84-86, 132 and Vasiliev, Justin the First, 253».

27. Johnof Ephesus, "Lives of the Eastern Saints: Spurious Life of James," trans. into English by E.W. Brooks in Patrologia Orientalis 19, ed. R.Graffin and F. Nau (Paris, 1925), 256.

28. Ibid., 256, footnote 3.

29) (Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 496- 99)، والدبس: «الجامع المفصّل. ص 63-64» حيث يتبع المؤلف السمعاني، الذي يحذو بدوره حذو القلاعي والدويهي.

30) كمال الصليبي: «الموارنة. ص 13»، وضو: «تاريخ الموارنة. ص 356».

31) يدّعي ضو في «تاريخ الموارنة. ص 56-57» بأن سيروم (Serum)، التي يُزعم

بأنها القرية التي جاء منها يوحنا مارون، هي سرمانية حاليًا، لا سرمين. ويزعم أن سرمانية هذه هي التي يقصدها المؤلف الذي كتب عن حياة يعقوب (يعقوب البرادعي). في حين تقع سرمانيس في جبل السويدية، فإن سرمين تقع في السهل الذي يربط حلب بمعرة النعمان على مسافة كبيرة من السويدية. يجادل ضو بالقول إن سرمانية هذه كانت في زمن من الحملات الصليبية إقطاعًا لعائلة جرمانية تعرف بآل السرماني، كان أحد أمرائها هو جيرايس السرماني الأنطاكي. وقد فتحها أخيرًا صلاح الدين في عام (1188 م). حتى وإن قبلنا هذه الرواية، المنافية للعقل، على أنها صحيحة، فإن الحقيقة تبقى، مع ذلك، بأن يوحنا مارون ويوحنا السرميني كانا شخصين مختلفين، وأن المقصود بيوحنا المذكور في حياة يعقوب هو يوحنا السرميني، بطريرك القسطنطينية، لا يوحنا مارون الذي يدّعي الموارنة بأنه أول بطريرك ماروني لأنطاكية.

32) الدويهي: «تاريخ. ص 66». في الصفحة رقم (57) مع التذييل، يقول الدويهي إن يوحنا مارون أصبح بطريركًا في عام (685 م).

33) «المخطوط الكرشونية 25، ص 58»، في مكتبة البطريركية السريانية الأرثوذكسية في دمشق، سورية.

34) المصدر نفسه؛ «Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 499»، والدويهي: «تاريخ. ص 62».

35) الدويهي: «تاريخ. ص 62».

36. Assemani Biliotheca Juris 18-20.

37. For these letters see Sacrosancta Concilia 6, 40; Mansi, Sacroum *Concilirorum 10, 798*; and Hefele, History of the Councils 5, 116. See also Mann, Lives of the Popes in the early Middle Ages 1, 389-91.

38. Ibid.

39) فيما يتعلق برسالة البابا مرتينس إلى ثيودورس أسقف العرب انظر « Sacrosancta 822; and Hefele,-Concilia 6, 29; Mansi, Sacroum Concilirorum 10, 806 History of the Councils 5, 117; Michel Lequien, Oriens Christianus 11 (Paris, 1740), 682».

40) الدويهي: «تاريخ. ص 62»، و«Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 499».

41) الدويهي: «تاريخ. ص 67-77». فيما يتعلق بتاريخ وفاة البابا هونوريوس انظر «Hefele, History of the Councils 5, 66».

42) «المخطوط الكرشونية 25، ص 58»، في البطريركية السريانية الأرثوذكسية في دمشق، و«مخطوط الفاتيكان العربية]/ 4-Vatican Arabic MS 75, pp. 103-4».

43) الدويهي: ‹تاريخ. ص 53-54›. بخصوص سيرة موجزة عن حياة عبد يشوع وإشارة إلى طبعة عمله ‹[فهرس الكتب]/ Catalogue of Books› لإبراهيم الحاقلاني (Abraham Echellenisi)، انظر ‹ William Wright, A Short History of Syriac Leterature (London, 1894) 285- 88›.

44) (Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 510 and 11, 306). يرى البطريرك الماروني بولس مسعد أيضًا في ‹الدر المنظوم. ص 144› أن يوحنا عبد يشوع ليس يوحنا مارون.

45. Assemani, Biliotheca Orientalis 11, 306 the footnote and 111, 189.

46) الدويهي: ‹تاريخ. ص 54›.

47) المصدر نفسه، ص (58-59).

48. Assemani, Biliotheca Orientalis 111, 283.

49. Stefano Evodio Assemani, Acta Sanctorum Martyrum Orientalium et Pocidentlium in Duas Partes Distributu 4 (Rome, 1748), 408. (ستيفانو ايفوديو السمعاني، ‹سيرة الشهداء الشرقيين›)

50) الدويهي: ‹تاريخ. ص 62-63، 70، 88-90، 335›؛ و‹ Assemani, Biliotheca Orientalis 111, 283›؛ والدبس: ‹الجامع المفصّل. ص 68›، حيث يحذو المؤلف حذو الدويهي والسمعاني معًا.

51) الدويهي: ‹تاريخ. ص 74› حيث يخلط المؤلف بين المردة (Mardaites) والموارنة ‹ Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 502 and 11, 263›، والدبس، ‹الجامع المفصّل. ص 34-47›.

16) يوحنا مارون: هل كان بطريركًا لأنطاكية؟

1) الدويهي: ‹تاريخ. ص 66، 75›، وفاوستوس نيرون، بحث في أصل الموارنة واسمهم وديتهم ‹ Faustus Nairon, Dissertatio de origine ,nomine ac religione Maronitarum (Rome, 1679), 33›. يبين المؤلف أن يوحنا مارون ذهب إلى روما برفقة الموفد البابوي ونصّب بطريركًا من قِبَل البابا هونوريوس. انظر أيضًا الأب بيتر عيد في ‹ Pierre Raphael, Role of the Maronites, 16› الذي يكرر آراء منافية للمنطق لكتّاب موارنة آخرين مثل المطران يوسف الدبس.

2) يوحنا عجيمي: ‹الحجة الراهنة في حقيقة أصل الموارنة›. ثمة نسخة مخطوط لهذا الفصل البحثي موجود في دير الكريم، لبنان، نقلاً عن المخطوط العربية

رقم (16)، ص (1-74) حيث قمت أنا بترقيم الصفحات. كُتب هذا الفصل في الأصل رسالة وجهه عجيمي إلى إلياس عبدو، وهو أحد المسيحيين البارزين من حلب. كتبت الرسالة عام (1769 م) إلا أن الأخ قسطنطين نسخها في السنة التالية. نشر هذا العمل تحت العنوان المذكور من قبل في القاهرة عام (1900 م). انظر نسخة دير الكريم العربية رقم (16) وص (3) من النسخة المنشورة.

3. Sacrosancta Concilia 6, 29; Hefele, History of the Councils 5, 169, and Armala, "al-Malikiyyun," 112.

4) الدويهي: «تاريخ. ص 175، و«Faustus Nairon, Dissertatio, 33».

5) القلاعي: «مارون الطوباني. في مخطوط الفاتيكان الكرشوني رقم (640)، ص 168-169». يذكر ابن بطريق اسم هذا البابا على أنه أغابيوس لا أباغريو. كما أن القلاعي والدويهي أخطأا فظنّا أن أباغريو هذا هو البابا أغاثون. انظر ابن بطريق: «كتاب التاريخ. ص 34»، والدويهي: «تاريخ. ص 75-76».

6) الدويهي: «تاريخ. 76».

7. Assemani, Bibliotheca Orientalis 1, 499-505. Assemani refers to Quarismio, Historica Theologia, Book I, Chapter 37, p. 96 of the 1st ed., and 72-73 of the 2nd ed.

8. Assemani, Biliotheca Juris 4, 20.

9) «Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 499 -505». وفقًا للدويهي، في عمله «تاريخ. ص 53-64»، روى هذه المعلومات عن يوحنا مارون الخوري رزق الله الملقب ابن الخريطة للأب فرنسيسكو كاريسميو، وهو رئيس دير الرهبان اللاتين في القدس، الذي قام بترجمتها إلى اللاتينية ونشرت في أورُبة في عام (1634 م) للتبيان بأن الموارنة كانوا يتمسكون بإيمان كنيسة روما نفسه وبذلك يكونون بريئين من «الهرطقة».

10) الدويهي: «تاريخ. ص 66»، و«Constantine, Patriarchs of Antioch in Neale, History of the Holy Eastern Church, 167»، ورستم، «كنيسة مدينة. ص 11-63»، وقائمة بأسماء البطاركة الخلقيدونيين ملحقة بالصفحة (361) من العمل نفسه.

11 Assemani, Biliotheca Juris 4, 20

12) بخصوص نسخة عن قوانين المجمع اللبناني انظر «المكتبة الشرقية.، المخطوط (537) العربي في جامعة القديس يوسف». هذه النسخة غير مرقمة. الكتاب (11)، الفصل (4). هناك نسخة أخرى مرقمة لنفس الكتاب موجودة في ([مكتبة المرسلين للقديس بولس]/ Bibliotheque Des Missionaries De St. Paul) حريصا، لبنان، المخطوط العربي رقم (106)، ص (236-37، 272).

13) المصدر نفسه.
14) داود: ‹كتاب جامع الحجج. ص 366، التذييل 1›. حول دراسة موجزة عن البطاركة الموارنة من عام (635 م) حتى (1672 م) وضعها إسطفان الدويهي؛ انظر مخطوط دير الكريم (123)، ص (148-185). إن قائمة البطاركة التي وضعها الدويهي مكررة في نهاية قوانين المجمع اللبناني في مخطوط كنيسة القديس بولس (106)، ص (381-387). تنتهي القائمة بالبطريرك يوسف حبيش المتوفى سنة (1845 م). انظر أيضًا عمل يوسف داغر: ‹بطاركة الموارنة. بيروت، 1958 م، ص 18-25›. لا يعطي داغر الذي يحذو حذو الدويهي معلومات مناسبة عن البطاركة الموارنة الأوائل حتى القرن الثاني عشر.
15) الدويهي: ‹مخطوط كنيسة القديس بولس 106، 381-87›، و‹مخطوط دير الكريم، (123)، ص 148-85›. يعطي المؤلف الأسباب التالية لافتقار المعلومات عن البطاركة الموارنة منذ يوحنا مارون في أواخر القرن السابع وحتى احتلال الصليبيين سورية. الأسباب الرئيس هي: القدر المحدود من المدوّنات التاريخية في ذلك الوقت والحروب التي قضت على الكتب المارونية. يجد مؤلف هذا العمل أن هذه الأسباب غير مقنعة. فالعديد من السريان عانوا الحروب ذاتها، مع ذلك بقي عدد كبير من كتبهم الدينية قيد الوجود. يكرر الدبس في ‹الجامع المفصَّل. ص 172-73›، حجة الدويهي ولكن من دون تسويغ. يدرج جوزيف دحداح قائمة ببطاركة الموارنة منذ القديس بطرس إلى البطريرك الخلقيدوني ثيوفانس الذي يزعم دحداح بأن يوحنا مارون قد خلفه. أما بخصوص البطاركة الذين خلفوا يوحنا مارون، فإن الدحداح يحذو حذو الدويهي. انظر جوزيف دحداح: ‹جغرافية سورية. ص 21-29، 40-49›. تنتهي قائمة دحداح بالبطريرك يوحنا الحاج. انظر أيضًا المخطوط رقم (106) في كنيسة القديس بولس، حريصا، ص (292-294، 381-382).
16) الدويهي: المصدر نفسه.
17) الدويهي: المصدر نفسه؛ المخطوط (106) في كنيسة القديس بولس، حريصا، المصدر نفسه، وداغر: ‹بطاركة الموارنة. ص 18-29›.
18) الدبس: ‹الجامع المفصَّل. ص 72، 128›. عن نص رسالة البابا بينيديكتس الرابع عشر هذه انظر ‹[مناشير باباوية تخصّ الموارنة]/ Anaissi, Bullarium Maronitarium (Rome, 1911), 340-46›.
19) الدبس: ‹الجامع المفصَّل. ص 72، 128›.
20) داود: ‹جامع الحجج. ص 368›.

21) فيما يتعلق بالقانون الكنسي السادس من مجمع نيقية، انظر Hefele, History of the Councils 1, 388- 89، حيث يوجد النص اليوناني لهذا القانون والترجمات الإنغليزية. انظر أيضًا Isaac Boyle, A Historical view of the Council of Nicea with a Translation of Documents (Phiadelphia, 1879) 5579.

22) الدبس: الجامع المفصَّل. ص 74. انظر أيضًا الدويهي: تاريخ. ص 66، Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 502- 503.

23. The Syriac Chronicle . . . of Zachariah of Mitylene, Booke 8, Chapters 1, p. 190 of the English translation. Cf. Evagrius, Ecclesiastical History, Book 4, Chapter 4.

24) يوحنا بابتيستا باذنجانة: مرآة الحق الوضية. ص 67، والدبس: الجامع المفصَّل. ص 76. يرى دونالد أتواتر بأن الإنعام بلقب بطريرك «يمكن رؤيته على أنه عمل من أعمال النعمة من جانب الكرسي المقدس». ويتابع قائلا: «إن البابا إسكندر الرابع هو أول من أقرَّ بهذا اللقب في عام (1254 م)». انظر Donald Attwater, The Christian Churches of the East 1, 2nd ed. (Milwaukee, 1947), 69, footnote 19. يتضح من هذا القول أن لقب «بطريرك أنطاكية» كما استخدمه البطاركة الموارنة يعد من جانب كرسي روما عملاً من أعمال النعمة لا حقًا قانونيًا كنسيًا وتاريخيًا بالأحرى.

25) داود: كتاب جامع الحجج. ص 460.

26) تعرف (زجلية) القلاعي عمومًا ب(مديحة كسروان). انظر المخطوط الكرشوني (454)، في دير مار دوميط، ص (1-29). بخصوص الترجمة الإنغليزية لأجزاء من هذه (الزجلية) انظر Kamal S. Salibi, Maronite Historians of Medieval Lebanon (Beirut, 1959), 1- 87. انظر أيضًا المجلة السورية. (5/ 1930، 513-50، 602-618؛ 6-1931، 33-40، 160-68، 464-72، 529-36، 617-24، 637-78؛ و7-1932، 321-28، 401-408).
توجد مقتطفات من هذه (الزجلية) في كتاب فيليب طرازي: أصدق ما كان عن تاريخ لبنان وصفحة من أخبار السريان، 1. بيروت، 1947 م، ص 83-90. هناك أيضًا نسخة بالكرشونية من نفس الكتاب في مخطوط الفاتيكان العربي رقم (210) الذي تمَّ نسخه عام (1654 م). انظر أيضًا Faustus Nairon, Dissertatio, 34، والدويهي: تاريخ. ص 62-63، 82، 90، وAssemani, Biliotheca Orientalis 1, 505 الذي يحذو حذو القلاعي؛ الدبس: الجامع المفصَّل. ص 68. قارن المخطوط الكرشوني رقم (25)، ص (59)، في مكتبة البطريركية السريانية الأرثوذكسية في دمشق.

27) الدويهي: ‹تاريخ. ص 78-79›.
28) المصدر نفسه، ص (79).
29) المصدر نفسه، ص (79-80).
30) المصدر نفسه، ص (81). أيضًا ‹Hitti, Lebanon in History 249›. يبدو أن عزيز عطية يقبل في عمله ‹Atiya History of Eastern Christianity, 396› رواية الدويهي الملفقة عن تهديم الجيش البيزنطي دير مارون في (معركة أميون) عام (694 م).
31) الدويهي: ‹تاريخ. ص 81›.
32) المصدر نفسه، ص (82).
33) المصدر نفسه، ص (82-83).
34) المصدر نفسه، ص (90).
35) المصدر نفسه، ص (90) مع التذييل (1).
36) المصدر نفسه، ص (90)، حيث يدّعي الدويهي بأن ‹الجيش المارونيŽ قتل أكثر من مئتي ألف من العرب.
37) المصدر نفسه، ص (91).
38) المصدر نفسه، ص (91).
39) يحذو فيليب حتي في مؤلفيه ‹Philip Hitti History of Syria, 521 - 22› و‹Lebanon in History, 249› حذو السمعاني في ‹Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 504› الذي يكرر الرواية نفسها المنافية للمنطق التي رواها الدويهي من دون إعطاء تسويغ. يبدو أن كمال الصليبي، الذي يستشهد بكتاب طوبيا العنيسي ‹سلسلة تاريخية لبطاركة الموارنة، (روما، 1927 م، ص 14›، يقبل الرواية الخيالية نفسها بأن يوحنا مارون كان يُدعى أيضًا يوحنا السرميني وأن الجيش البيزنطي هدم دير مارون في عام (685 م) وشتت رهبانه. انظر الصليبي: ‹الموارنة. ص 3›. قارن عمل الدبس: ‹روح الردود. ص 69›، وعمل يوسف مزهر، ‹تاريخ لبنان. ص 178-85›. يحذو مزهر حذو الدويهي والدبس ولكن من دون تقص مناسب.
40. Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 22, p. 467, and 11, 511 of the French translation.
41) المسعودي: ‹كتاب التنبيه والإشراف. القاهرة، 1938 م، ص 131-32›.
42. Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 15, p. 446, and 11, 470 of the French translation.
43) الدويهي: ‹تاريخ. ص 79-80›. يكرر أسد رستم في عمله: ‹الروم في سياستهم وحضارتهم ودينهم وثقافتهم وصلاتهم بالعرب. بيروت، 1955 م، ص 1/ 265-66› هذه الرواية التي ينقلها الدويهي والتي تفتقر إلى الأساس التاريخي.

44 Theophanes, Cronographia in Patrologia Graeca 108–739.

45) عن سمعان، وهو من افترض أنه ابن أخ قائد المردة يوحنا، انظر أسد رستم: «الروم في سياستهم وحضارتهم ودينهم وثقافتهم وصلاتهم بالعرب. بيروت، دار المكشوف، 1956 م، 2/ 265».

46. Sacrosancta Concilia 6, 1132-36, and Kruger, "Monothelitism," Encyclopedia of Religion and Ethics, 8 ed. James Hastings (1916), 824.

47. Sacrosancta Concilia 6, 1136-185 contains the transactions of the Council. Mansi, Sacrosancta Conciliorum 11, 930, and Hefele, History of the Councils 5, 223.

48) عن هذه النقطة انظر عمل داود: «كتاب جامع الحجج. ص 178–79».

49) المخطوط بالكرشوني في مكتبة البطريركية السريانية الأرثوذكسية، ص (58)؛ الدويهي: «تاريخ. ص 68–82»؛ و«Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 504».

50) الدويهي: «تاريخ. ص 82–83، 345».

51) انظر على سبيل المثال ضو: «تاريخ الموارنة. ص 358»، حيث يستعمل ضو هذا المصدر لتثبيت هوية يوحنا مارون.

52) انظر هذه الحادثة في مخطوط الفاتيكان العربي (74)، ص (104)، وفقًا لترقيم الصفحات في المكتبة الفاتيكانية. يستشهد داود: «كتاب جامع الحجج. ص 293»، بجزء من هذه الحادثة للبرهان على أن يوحنا مارون كان مونوثيليًا.

53) المصدر نفسه.

54) المصدر نفسه.

55) انظر هذه (الزجلية) في المخطوط (454) الكرشوني في دير مار دوميط، ص 7–9».

56) الدويهي: «تاريخ. ص 90، 92».

57) المصدر نفسه، ص (90).

58) المصدر نفسه.

59) المصدر نفسه، ص (93).

60. Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 505 the footnote, and by the same author Italicae Historiae Scriptores 11, 130-31.

61) الدويهي: «تاريخ. ص 95».

62) المصدر نفسه.

63. Assemani, Italicae Historiae Scriptores 11, 130-31.

17) مؤلفات يوحنا مارون

1) يضم مخطوط الفاتيكان (101) السرياني أيضًا هذين الكتابين. ترجمها إبراهيم

الحاقلاني ونسبها إلى يوحنا مارون، قارن داود: «كتاب جامع الحجج. ص 159».

2. Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 520, and 11, 534.

3) الدبس: «روح الردود. ص 186-204».

4) «Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 512». يضم مخطوط الفاتيكان (29) السرياني إحدى وعشرين ليتورجية تشمل الليتورجية المنسوبة إلى يوحنا مارون. جرى نسخ هذه الليتورجيات للكنيسة المارونية وهي الليتورجيات التي وضعها آباء الكنيسة السريانية الأرثوذكسية الكبار مثل إلعازر بن سبتو، مطران بغداد، ماروثا، رئيس أساقفة تكريت، وتوما الحرقلي، وغيرهما. إحدى هذه الليتورجيات واحدة بعنوان: (ليتورجية القديس يوحنا، بطريرك الموارنة، المعروف بمارون، القديس والعلامة في الكنيسة). تتبع هذه الليتورجية حاشيتان، إحداهما بالسريانية تقول: «إن على كل كاهن الاحتفال بهذه الليتورجية في التاسع من شباط وهو عيد تذكار يوحنا مارون»؛ أما الحاشية الأخرى فهي بالكرشونية مع ملاحظة «هذه الليتورجية أتمها القس يامين بن سليم من قرية حقيل في سورية حيث قام بنسخها في قرية جنبلين في قبرص في تشرين من عام (1846 م) الموافق (1535 م) من التقويم اليوناني».

5) «Assemani, ibid.»، والدويهي: «تاريخ. ص 57، التذييل». انظر أيضًا الدبس: «روح الردود. ص 181-190»، وللمؤلف ذاته: «الجامع المفصَّل. ص 79-80». نشر الأب جان شابو (Rev. Jean B. Chabot) النص السرياني لهذه الليتورجية مع ترجمة لاتينية بعنوان « La Liturgie attribuee A Saint Jean Maron (Paris, 1940)». يعتقد شابو بأن هذه الليتورجية هي ليتورجية زائفة ولا تخص يوحنا مارون، انظر ص (7).

6. Eusèbe Renaudot, Liturgiarum Orientalium Collectio 1 (Paris, 1847), preface, 11, 4, 7, 15, and 344. This work was reprinted with an introduction by J. M. Hussey (Franborough: Greg, 1970).
7. Ibid., 11, preface, 4, 7, 15, 383.
8. Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 512.
9. Antoine Villien, Labbe Eusebe Renaudot, essay Sur savie et Son Ouevre liturgique (Paris, 1904), 250.

10) داود: «كتاب جامع الحجج. ص 159-161».

11) «[القداس الكلداني حسب طقس الكنيسة الوطنية المارونية]/ Missale Chaldiacum Iuxta ritum Ecclesiae nationis Maronitarum (Rome, 1594)» الذي يضم

الليتورجيات التي كتبها آباء الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. تظهر ليتورجية القديس بطرس التي يزعم الموارنة بأنها الليتورجية التي يسمونها (شرار) في نهاية هذه المجموعة وهي ليست من أصل ماروني. إنها على الأرجح نحل لليتورجية ماري وأدّى المستعملة منذ العهود الرسولية من قِبَل الكنيسة السريانية المشرقية (النسطورية) قبل تبنيها 'النسطرة وبعده في النصف الثاني من القرن الخامس. لم تكن هناك 'كنيسة مارونية لتستخدم هذه الليتورجية في ذلك الحين. كان على البطريرك السرياني الكاثوليكي رحماني الذي شبه ليتورجية القديس بطرس بليتورجية شرار المزعومة أن يكون قد لاحظ بأن الأخيرة منحولة عن السابقة. انظر عمل أغناطيوس رحماني: ‹المباحث الجلية في الليتورجيات الشرقية والغربية. دير الشرفة، 1924 م)، ص 411-434. تعلم من التعليق على الصفحة رقم (432) من هذا العمل بأن النساخين الموارنة اتهموا بالتلاعب بهذه الليتورجية. في تعليق حول الليتورجية المارونية، لا يقدم الأب جوزيف سيلي بيجياني دليلا على أن شرار هي ليتورجية مارونية. انظر ‹Joseph Seely Beggiani, A Brief History and Commentary Of the Divine Liturgy Of The Maronite Antiochene Church (Diocese of St. Maron of Detroit, 1973), 1- 4, 36 -37›.

12) داود: ‹كتاب جامع الحجج. ص 159-161›.

13) انظر الحاشية رقم (11) أعلاه.

14) الخوري ميخائيل الرجي: ‹في الطقس الماروني. المشرق، بيروت 1935/ 33، ص 515›. قارن عمل الأب فرنسيس البيصري: ‹مقابلة بين العماد اليعقوبي القديم والعماد الماروني الحديث. المشرق، بيروت 1968/ 62، ص 139-154›. تُظهر هذه المقارنة بين رتبة المعمودية القديمة عند اليعاقبة ورتبة المعمودية الجديدة عند الموارنة الاعتماد الكبير في رتبة المعمودية لدى الموارنة على رتبة المعمودية لدى اليعاقبة.

15) المصدر نفسه.

16) المصدر نفسه، ص (486).

17) ‹Dib, Etude sur la Liturgie Maronites (Paris, 1919), 40›، والرَّجي: ‹في الطقس الماروني. ص 487›.

18) حول حجة ديب انظر: ‹روح الردود. ص 188-190›. تعدُّ المعلومات التي أوردها البطريرك السرياني الكاثوليكي الروماني رحماني معلومات سطحية ولا تبرهن عن حقيقة امتلاك الموارنة ليتورجيات تخصهم. يخصص رحماني للموارنة ليتورجيات ثلاث، لا تعد أي منها مارونية حقًا. إحدى هذه الليتورجيات هي الليتورجية

المنسوبة إلى القديس بطرس، هامة الرسل، التي ليست سوى ليتورجية مار أدى السريانية المشرقية. انظر الحاشية (11) أعلاه. يبيّن رحماني بأن هذه الليتورجية نُشرت لأول مرة في روما عام (1592 م)، إلا أنه يأسف لأنها لم تطبع أبدًا ثانية. قد يتساءل المرء لم لم يقم الموارنة بطباعة هذه الليتورجية ثانية إن كانت ليتورجية مارونية أصلية؟ نحن نعلم أن الموارنة، ومنذ أواخر القرن السادس عشر قاموا بطباعة العديد من الليتورجيات وإعادة طباعتها فيما عدا هذه الليتورجية المنسوبة إلى القديس بطرس. يخصص رحماني للموارنة ليتورجيتين أخريين. إحداهما هي الليتورجية المنسوبة إلى يوحنا مارون وما هي إلا ليتورجية الاثني عشر رسولاً للكنيسة السريانية الأرثوذكسية؛ أما الأخرى فهي الليتورجية المنسوبة إلى يوحنا اللحفدي المتوفى سنة (1174 م)، إلا أن رحماني يعلن بأنه لم يستطع العثور على نسخة من هذه الليتورجية. يميل مؤلف هذا الكتاب إلى الاعتقاد بعدم وجود مثل هذه الليتورجية يومًا. انظر عمل رحماني: «المباحث الجلية. ص 407-434».

19) هذه النسخة موجودة في مخطوط الفاتيكان السرياني رقم (101). هناك نسخة أخرى جرى نسخها في عام (1902 م) موجود في مخطوط دير الكريم السرياني رقم (31). قارن «Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 520»، وداود: «كتاب جامع الحجج. ص 162». انظر أيضًا «Joseph Hobeiqa Explication de la Liturgie Syriaque par Saint Jean Maron 627-707, Traduite du Syriaque en Arabe (Beirut, 1922)». عن الترجمة اللاتينية للعمل نفسه انظر «Giuseppe Luigi (Joseph Alois) Assemani, Codex Liturgicus ecclesiae Universae 5 (Rome, 1752), 227- 397». للحصول على مصدر آخر عن العمل نفسه انظر «Geroge Graf, Geschichte Der Christlichen 264».

20) داود: «كتاب جامع الحجج. ص 162-63».

21. See The Liturgy of St. James published by Mar Athansius Y. Samuel (1967, n.p.), 50.

22. Renaudot, 11, p. 8 of the part entitled Dissertatio De Syriacis Melchitarum Et Jacobitarum Liturgiis (بحث عن الليتورجيات السريانية والملكية واليعقوبية).

23. Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 520, and 11, 176.

24) الدبس: «الجامع المفصّل. ص 92»، و«روح الردود. ص 194-95».

25) الدبس: «الجامع المفصّل. ص 93، 99»، و«روح الردود. ص 196-97». يُشير الدبس إلى عمل يوسف لويس السمعاني «Gieuseppe Luigi (Alois) Assemani, Codex Liturgicus ecclesia Universae 4, (Rome, 1752)».

26) الدبس: «الجامع المفصّل. ص 93-96». للاطلاع على الترجمة اللاتينية لهذا

الشرح، انظر ‹Assemani, Codex Liturgicus 5, 227-397›.

27) الدبس: ‹الجامع المفصَّل وروح الردود. ص 146-203›.

28) المصدر نفسه.

29) ‹Assemani, Biliotheca Orientalis 11, entire Chpters 18 and 32›، والدبس: ‹الجامع المفصَّل. ص 95›، حيث يقدم المؤلف حجة السمعاني.

30) الدبس: ‹الجامع المفصَّل. ص 97›.

31. Renaudot, Liturgiarum Orientalium Collectio (رسالة عن الليتورجيات السريانية الملكية واليعقوبية) 11, 7- 8 of the part entitiled Dissertation De Syriacis, etc.

32) داود: ‹كتاب جامع الحجج. ص 163›.

33) داود: المصدر نفسه، ص (163-64). انظر أيضًا مخطوط الفاتيكان السريانية رقم (101). قام يوسف، ابن الشدياق خاطر الحصروني بتدوين نسخة أقرب عهدًا من هذا المخطوط في عام (1664 م).هذه النسخة موجودة في مخطوط الفاتيكان السرياني رقم (102). تمَّ تدوين نسخة ثالثة أيضًا تضمها مكتبة الفاتيكان في عام (1455 م). وفقًا للمطران إقليميس يوسف داود هناك نسخة أخرى من المخطوط نفسه في دير الشرفة في لبنان تمَّ نسخها في عام (1224 م). انظر داود: ‹كتاب جامع الحجج. ص 164، التذييل 2›. في عام (1904 م) نشر جيروم لابور هذا التفسير بحسب مخطوطي المكتبة الوطنية في باريس (208-209). يفيد بطريرك أنطاكية السرياني أغناطيوس أفرام برصوم في عمله: ‹اللؤلؤ المنثور. ص 482› بأن هناك نسختين أخريين من هذا التفسير، إحداهما في كنيسة الأربعين شهيدًا السريانية الأرثوذكسية في ماردين، تركية والأخرى موجودة في قرية حباب في طور عابدين تركية. مازالت هناك نسخة سريانية أخرى لهذا التفسير في المخطوط رقم (31 أ) في دير الكريم، لبنان نُسخت في عام (1902 م) من نسخ يعود تاريخها إلى عام (1670 م) وينسبها الناسخ إلى يوحنا مارون.

34) انظر الترجمة العربية لعمل بار صليبي ‹[شرح القداس]/ Bar Salibi's Exposition of the Eucharistic Service›، والتي وضعها موسى بن عطشة في مخطوط الفاتيكان العربي (74). للاطلاع على الترجمة اللاتينية لنفس العمل انظر ‹[شرح الليتورجية]/ Dionysius Dar Salibi, Exposition Liturgiae› قام بتحريره وترجمته إلى اللاتينية هيرونيموس (جيروم) لابور في ‹Hieronymous (Jerome) Labourt, (Paris, 1903), in Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 13-14.

Scriptores Syriac, Ser. 2, t. 98). أعيد طبع هذا الشرح في لوفان، (1955 م).

35. M L'Abbe Labourt, Antiqua ecclesia Syro−Chaldiacae tradition circa petri apostoli ejusque successorum romanorum pontilicum divinum primatur (Rome, 1879), 102−103. (التقليد السرياني−الكلداني القديم).

36) عن النص السرياني لهذه الشواهد وترجمتها إلى العربية انظر داود: (كتاب جامع الحجج. ص 169−70).

37) المصدر نفسه.

38. Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 520.

39) داود: (كتاب جامع الحجج. ص 172).

40) المصدر نفسه.

41. Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 520.

42) (Ibid., I/520 and 11/123 and 534). قارن داود: (كتاب جامع الحجج. ص 174)، ومخطوط الفاتيكان السرياني رقم (101). انظر أيضًا ما جاء في مقال ميخائيل الرجي: (بيان عن كتاب الكهنوت. المشرق، بيروت 1953/ 47، ص 642−45)، حيث يبيّن المؤلف بأن يوحنا أسقف دارا هو مؤلف الكتاب بعنوان (On Priesthood).

43. Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 520.

44) داود: (كتاب جامع الحجج. ص 175). هذه المؤلفات لموسى بن كيفا التي يضمها مخطوط دير الشرفة هي: (في رسامة الشمامسة والكهنة)، و(في تقديس الميرون المقدس)، و(في المعمودية)، و(في شرح خدمة القربان المقدس).

45) المصدر نفسه، ص (175).

46) المصدر نفسه. قارن الرجي: (بيان عن كتاب الكهنوت. ص 647).

47) الدبس: (روح الردود. ص 190−92)، و(الجامع المفصَّل. ص 88−91).

48) انظر مناقشة يوسف لويس السمعاني في عمل الدبس: (الجامع المفصَّل. ص 89−90).

49) الدبس: (روح الردود. ص 192)، و(الجامع المفصَّل. ص 89−91).

50) داود: (كتاب جامع الحجج. ص 174).

51) ميخائيل الرجي: (في الطقس الماروني. ص 481−522. بذل الرجي جهدًا كبيرًا للبرهان على أنه كانت للموارنة شعائرهم الكنسية وكتبهم وطقوسهم الخاصة بهم، لكنه أخفق، في رأي الكتّاب الحاليين، في البرهان على هذه النقطة. إن النتيجة غير المباشرة التي يتلقاها المرء في الواقع من مقاله هي أن الكتب الطقسية للموارنة و'اليعاقبة متطابقة، وهو ما يدل على أنه لم تكن للموارنة كتب طقسية خاصة بهم.

من المدهش أن الرجي، الذي يدّعي بأن شرار هي ليتورجية مارونية، لم يُبذل جهدًا في البرهان على أن شرار هذه هي من أصل ماروني. انظر بشكل خاص ص (482، 497، 501، 515-522) من المقال نفسه.

52) Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 513، The Exposition of the-520. faith is contained in vatican Syriac and Garshuni Ms 146, pp. 1- 125. يتضمن هذا المخطوط عمودين، أحدهما باللغة السريانية ويضم العمود المقابل ترجمة كرشونية (وهي لغة عربية مكتوبة بحروف سريانية). يلي (الشرح) فصل كتبه، على ما يزعم؛ يوحنا مارون في تفنيد المونوفيزيين والنساطرة. مُزقت عدة صفحات تلي الصفحة (121) لتحل محلها صفحات أخرى كُتبت بخط جديد. علاوة على ذلك، من المحتمل أن يكون إبراهيم الحاقلاني قد أضاف الصفحات التي تتناول عبارة ﴿أنت يا من صُلبت لأجلنا. نشر الأب نو النص السرياني من ([شرح الإيمان]/ The Exposition of the faith)، انظر ناو ([بحوث مارونية]/ Nau, Opuscules Maronites, 1 comprising-1052 of the Syriac text, and 33 the French trans). ثمة نسختان أخريان من ([شرح الإيمان]) موجودتان في مكتبة البطريركية المارونية في بكركي، لبنان. كما توجد نسخة أخرى بالكرشونية في مخطوط دير الكريم رقم (31 أ) الذي قام بنسخه سمعان باسم الشدياق في عام (1861 م) الموافق ل(1550) بحسب التقويم اليوناني. ربما كتبت هذه النسخة عن نسخة أخرى موجودة في مكتبة دير مار شليطا في لبنان. انظر ما كتبه الأب إبراهيم حرفوش بعنوان: (الأديار القديمة في كسروان. مجلة المشرق، بيروت 1903/ 6، ص 116-17). من أجل مزيد من المعلومات حول نسخ من هذا العمل انظر (George Graf, Geschichte der Chrislichen, 102).

53. Nau, Opuscules Maronites, 6-7.

54) المصدر نفسه. للرجوع إلى هذه الترنيمة الموزونة انظر: مخطوط المتحف البريطاني السريانية، الملحق (17، 172)، الملف (83) و(William Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts, 596-97)قام بترجمة هذه الترنيمة إلى الفرنسية ونشرها فرنسوا ناو. انظر (L'abbe Francois Nau, «Lettre De Jacques D'Edesse Au Diacre George», Revue de l'Orient Chretien (Paris, 1901), 115-31).

55. Nau, Opuscules Maronites, 6-7, and «Lettre De Jacques D'Edesse,» 118-120.
56. William Wright, Syriac Literature (London, 1894), 143.
57. Rev. Jean B. Chabot, «Les origines des la l'egende de Saint Jean Maron,» in Extrait des Memoire de l'Academie Inscription 43, no. 2 (Paris, 1935).
58. Nau, "Lettre De D'desse," 58.

59) الدبس: (الجامع المفصَّل. ص 85).

60) يوسف دريان: «الباب البراهين». ص 260. يروي دريان بأنه عثر على هذه النسخة في مكتبة مدرسة القديسين بطرس وبولس التي تخص عائلة مبارك مسعود في عشقوت، لبنان. يضم هذا المخطوط «[شرح الإيمان]/ Exposition of the Faith» مع «[الفصول العشرة]/ Ten Treatises» لتوما، أسقف كفرطاب. يقول دريان علاوة على ذلك إنه قارن بين هذا المخطوط ومخطوط الفاتيكان رقم (146) فوجدهما متماهيين. وقد فضل استعمال مخطوط عشقوت. انظر دريان: «الباب البراهين». ص 262.

61) يحوي هذا المرجع السرياني الأرثوذكسي على المناظرة بين الشاعر السرياني داود بن بولس وأحد الملكيين الخلقيدونيين حول التقديسات الثلاث. انظر الحاشية رقم (72) أدناه. يفصّل المطران إقليميس يوسف داود في الشرح حول هذه النقطة في «كتاب جامع الحجج». ص 150-151.

62) «Vatican MS 146, p. 1». قارن الصفحات المصورة الأربع من هذا المخطوط في بداية عمل داود: «كتاب جامع الحجج».

63) (Ibid.)، وداود: «كتاب جامع الحجج». ص 3-4.

64) داود: «كتاب جامع الحجج». ص 149-50.

65) المصدر نفسه.

66) «Vatican MS 146, p. 2-3».

67) داود: «كتاب جامع الحجج». ص 149-50.

68) المصدر نفسه.

69) المصدر نفسه.

70. On Cyrus see The Chronicle of John, Bishop of Nikiu, translated into English by R. H. Charles (London, 1916), 185-86 190-96, passim, and Hefele, History of the councils, 5, 12, 14, 18, 65.

71. Sancrosancta Concilia 6, 578-12121, containing the transactions of the Sixth Council which condemned Monothelitism.

72) داود: «كتاب جامع الحجج». ص 152»، و«Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 518». داود بن بولس، الشاعر السرياني الأرثوذكسي البارز، كتب جدلاً لاهوتيًا عن التقديسات الثلاث؛ انظر الحاشية رقم (61) المتقدمة.

73. Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 513-14.

74) الدويهي: «تاريخ». ص 339. يظهر هذا التعليق للقلاعي في نهاية مخطوط عشقوت. انظر دريان: «الباب البراهين». ص 261، التذييل 1.

75) المصدر نفسه.

76) الدويهي: (تاريخ. ص 339-348).

77) ([دفاع عن الإيمان الكاثوليكي الروماني]/ Faustus Nairon, Evoplia Fidei Catholicae romanae (Rome, 1694), 96). يقدم عمل الدويهي (تاريخ. ص 339)، أيضًا أجزاءً من (زجلية) القلاعي تصف توما، أسقف كفرطاب، بأنه يعقوبي من ماردين ذهب إلى لبنان لخداع شعب ذلك البلد وجعلهم يتبنون المونوثيلية. يعيد دريان في عمله (لباب البراهين. ص 260، التذييل 1)، تعليق القلاعي عن مخطوط عشقوت هذه. عن هذه النقطة انظر أيضًا الدبس: (روح الردود. ص 307، 312-14)، و(الجامع المفصَّل. ص 81) للمؤلف نفسه.

87) (Assemani, Bibliotheca Orientalis 1, 511-513). انظر أيضًا الدبس: (روح الردود. ص 310-12)، و(الجامع المفصَّل. ص 82-83). يكرر لكيان في كتابه ([الشرق المسيحي]/ Lequin, Oriens Christianus 111, 18) قول السمعاني.

79. Assemani, Bibliotheca Orientalis 1, 511-513.

80) دريان: (لباب البراهين. ص 216).

81) المصدر نفسه.

82) الدويهي: (تاريخ. ص 339-40)، و(Assemani, Bibliotheca Orientalis 111, 544) حيث يستشهد المؤلف بالدويهي الذي يقر بأن توما، أسقف كفرطاب، كان مارونيًا.

38) (Assemani, Bibliotheca Orientalis 1, 508). من أجل المزيد من المعلومات عن ادعاء الموارنة بأن توما، أسقف كفرطاب، حرَّف كتبهم انظر داود: (كتاب جامع الحجج. ص 150-151، 232-238، 328-330).

84 Rev. Semeon Vailhe; «L 'Eglise Maronite», 267-68.

58) (Assemani, Bibliotheca Orientalis 1, 513- 14) والدبس: (الجامع المفصَّل. ص 84-85). انظر أيضًا (E.Ajam, «Le Monothelisme Des Maronites D'Apres les Auteurs Melchites» Echos D'Orient 9, (Paris, 1906), 93).

86. See the French translation of this work by Francois Nau in Revue de l'Orient Chretien 4 (Paris, 1899), 184, 188-219, For more information about Leontius of Byzantium see Migne, Patrologia Graeca 81, 1769-902. For more information about Leontius of Byzantium see Migne, Patrologia Graeca 81, 1769-902.

87. Nau, Revue de l'Orient Chretien 4. 184, 188-219; and Vailhe, «Le Eglise Maronite,» 267.

88. Vatican MS 146, p. 2.

89. E.Ajam, «Le Monothelisme Des Maronites», 91-95.

90) (Vatican Ms 146, p. 31)، وداود: (كتاب جامع الحجج. ص 153). انظر أيضًا

Exposition of the Faith by F. Nau in Revue de l'Orient Chretien 4 (1899), ‹
.‹197

90. Ibid.
92. Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 510.

93) ‹Vatican MS 146, p. 4›، و‹مخطوط دير الكريم الكرشوني رقم 319، ص 3›.
94) داود: ‹كتاب جامع الحجج. ص 154-55›.
95) المصدر نفسه.
96) ‹Vatican Ms 146, p. 73›، وداود: ‹كتاب جامع الحجج. ص 155›.
97) ‹Vatican MS 146, p. 102›، وداود: ‹كتاب جامع الحجج. ص 155›.

18) هل كان يوحنا مارون قديسًا معترفًا به رسميًا؟

1) الإشارة هنا إلى الكنيسة المتحدة أو تلك المجموعة من الروم الأرثوذكس (البيزنطيين) التي انضمت إلى كنيسة روما في القرن الثامن عشر وأخذت اسم الملكيين، وهي التسمية التي كان الملكيون الأصليون (الروم الأرثوذكس) قد تخلوا عنها في القرن الثاني عشر.
2) إسطفان عواد السمعاني في كتاب ‹المحاماة عن الموارنة وقديسيهم. جمعه القس أفرام الديراني (م د ن 1899 م)، ص 109-110›، والدبس: ‹الجامع المفصّل. ص 104›.
3) السمعاني: ‹في المحاماة عن الموارنة وقديسيهم. ص 111›. رُسمت صورة يوحنا مارون بأمر من البابا إقليميس الحادي عشر في عام (1717 م) مع لوحات أخرى، تشمل لوحة للبطريرك الماروني إرميا العمشيتي. إن صورة يوحنا مارون وصورة العمشيتي متطابقتان تقريبًا.
4) عن رسالة ثاناس إلى البابا بينيدكتس الرابع عشر انظر ‹المكتبة الشرقية. مخطوط جامعة القديس يوسف رقم 750›. على الصفحة (20) يبيّن أتاناس أن شخصًا ما في حلب قام بتحطيم لوحة الناسك مارون بحجة أنه كان هرطوقيًا.
5) عن النص اللاتيني لهذا المنشور البابوي انظر ‹[مناشير باباوية تخصّ الموارنة]/ Tobias Anaissi, Bullarium Maronitarium, 340- 46›. عن الترجمة العربية للمنشور نفسه انظر الدبس: ‹الجامع المفصّل. ص 20-28›، و‹محاماة. ص 231-34، 446-57›.
6) ‹محاماة. ص 212-13›.

7) عن هذا البيان لأرسانيوس شكري انظر: (محاماة. ص 183-86).
8) انظر بيان شكري في: (محاماة. ص 184-85).
9) وقعَّ هذه الرسالة زكريا، نائب أغناطيوس كربوس، أسقف حلب الملكي المتحد بروما، وبالنيابة عن كهنة ورعية الطائفة الملكية؛ انظر (محاماة. ص 214-15).
10) (محاماة. ص 216).
11) انظر صكوك الغفران هذه في كتاب الدبس: (الجامع المفصَّل. ص 129-30).
12) عن هذه الشهادات، وخصوصًا تلك التي قدمها البطريرك الماروني يوسف إسطفان انظر (محاماة. ص 270-305)، ورد أنطون كيالا على آراء العجيمي في (محاماة. ص 85-94).
13) الدويهي: (تاريخ. ص 53، 63-64، 75، 89)، حيث يسمي يوحنا مارون قديسًا. قارن يوسف إسطفان في (محاماة. ص 239).
14) إسطفان في (محاماة. ص 242)، والدبس: (الجامع المفصَّل. ص 106)، حيث يحذو المؤلف حذو إسطفان.
15) إسطفان في (محاماة. ص 242، 274-75).
16) داود: (كتاب جامع الحجج. ص 139-40).
17) إسطفان في (محاماة. ص 246)، والدبس: (الجامع المفصَّل. ص 106).
18 Missale Chaldiacum Iuxta ritum Ecclesiae Nationis Maronitarum (Rome, 1594), 29, 224, (قارن داود:) القداس الكلداني حسب طقس الكنيسة), (كتاب جامع الحجج. ص 139).
19) داود: (كتاب جامع الحجج. ص 145).
20) إسطفان في (محاماة. ص 281-82).
21) المصدر نفسه، ص (282)، والدبس: (الجامع المفصَّل. ص 109).
22) داود: (كتاب جامع الحجج. ص 144). تظهر لوحة يوحنا مارون مع التعليق المكتوب أسفل اللوحة والذي يقول: «القديس يوحنا مارون، أول بطريرك ماروني لأنطاكية»، في عمل الدويهي، (تاريخ. بين الصفحتين 52 و 53).
23) إسطفان في (محاماة. ص 270-74)، والدبس: (الجامع المفصَّل. ص 105-107).
24) عن نص هذه الرسالة انظر (Anaissi, Bullarium Maronitarium, 340- 46)، والدبس: (الجامع المفصَّل. ص 120-28) و(محاماة. ص 446-57).
25. Anaissi, Bullarium Maronitarium, 343, and 316-17, for the Pope's letter of indulgence dated August 12, 1744.
26. Ibid., p. 346
27) داود: (جامع الحجج. ص 142-43).

28) المصدر نفسه.

29. Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 223.

30) انظر قرارات المجمع اللبناني في «مخطوط جامعة القديس يوسف العربية (537). المكتبة الشرقية». هذه النسخة غير مرقمة. ثمة أخرى مرقمة في المخطوط العربي (106) في مكتبة مرسلي، القديس بولس، حريصا، لبنان.

31. J. B. Chabot, «les Origines de la legende.»

32. Eusebe Renaudot, Litugiarum Orientalium Collectio 11, pp. 7 and 8 of the part entitiled Dessertation De Syriacis, etc.

33. J. Labour, «Maronites» The Chatholic Encyclopedia 9, ed. Charles G. Herbermann, (New York, 1913), 686, and Vailhe, "Les Eglise Maronite," 268.

19) علاقة الموارنة بالمردة والجراجمة

1) الدبس: «الجامع المفصّل. ص 34-53»، وضو: «تاريخ الموارنة. ص 302-325»، وخاصة الفصل الثامن الذي ناقش فيه ضو «تكوين الأمة المارونية»، ولكن من دون برهان تاريخي.

2) الدويهي: «تاريخ. ص 52».

3) المصدر نفسه، ص (62-63، 68-70).

4) هنري لامنس: «تسريح الأبصار».

5) هنري لامنس: «تسريح الأبصار. ص 11، 50-51». بخصوص النص السرياني لهذه المناظرة وترجمته الألمانية انظر عمل ثيودور نولدكة: «Theodor Noldeke, „Zur Geschichte der Araber im (1). Johr d.h. aus Syrischen Quellen', Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG) 29 (1875), 37,-94. For the same Syriac text see Nau, Opuscules Maronites, 36-89 and E. B. Brooke and j. B. Chabot in Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (GSCO) Syriac texts, 4 (Paris, 1903), 55» يقدم ضو في «تاريخ الموارنة. ص 208» ترجمة عربية مفككة للنص نفسه.

6) لامنس: «تسريح الأبصار. ص 11، 50-52».

7) المصدر نفسه.

8) المصدر نفسه.

9. Theodor Noldeke, "Zur Geschichte," 90 of the Syriac text and p. 95 of the German translation; Nau, Opuscules Maronites, 36; and E.W. brooke and Chabot, CSCO, 55

10. Theodor Noldeke, „Zur Geschichte," 90.

11) الدويهي: (تاريخ. ص 80-81).

12) لامنس: (تسريح الأبصار. ص 11، 85، 90-91). انظر أيضًا المسعودي: (كتاب التنبيه والإشراف. ص 130-32).

13) عن الأنباط انظر (Theodor Noldeke „Die Namen der aramaischen Nation Und sprache", ZDMG 25 (1871), 113-31).

14) ابن العبري: (تاريخ. ص 127).

15) لامنس: (تسريح الابصار. ص 11، 53).

16) هنري لامنس: «المردة. المشرق، بيروت 1902/ 5، ص 826، 830»، و(تسريح الأبصار. ص 11، 45-48). انظر أيضًا أنستاس الكرملي: (المردة والجراجمة، المشرق، بيروت 1903/ 6، ص 301-309).

17 M. Canard, "Djarajima," The Encyclopedia of Islam 11 (1965), 456-8.

18) (Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 501-507, and 4, 620-22). للرجوع إلى ملخص لآراء الكتّاب الموارنة حول هذا الموضوع انظر لامنس: (المردة. ص 826-830). انظر أيضًا الدبس: (الجامع المفصَّل. ص 35، التذييل 1، و41-47).

19) يوسف الدبس: (ليس الجراجمة المردة. المشرق 1903/ 6، ص 403-418). هناك تعليق مرفق بهذا المقال للأب هنري لامنس، لا يتفق فيه مع المؤلف في الرأي عن العديد من النقاط. للرجوع إلى رأي الدبس بأن المردة كانوا هم الموارنة انظر عمله: (الجامع المفصَّل. ص 41-47).

20) (Theophanes, Chronographia in Patrologia Graeca 108, 722- 23). وفقًا للتلمحري، هاجم المردة، (بالسريانية ماريدوي)، لبنان واحتلوا البلاد من جبل الجليل إلى الجبل الأسود في السنة التاسعة من عهد الإمبراطور قسطنطين الرابع، بوغوناتس. مع الأخذ في الاعتبار أن قسطنطين اعتلى العرش عام (668 م)، فإن هجوم المردة هذا على لبنان لابد أن يكون قد حدث عام (677 م). إن الفرق بين التواريخ التي قدمها التلمحري وثيوفانس واضح. انظر (Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 13, 437, and 11, 455 of the French translation).

12) (Theophanes, ibid., Canard, "Djarajima," 456 -9). عمل كانار يعطي التاريخين (641-648 م) بالعلاقة مع الإمبراطور قسطنطين الرابع، بوغوناتس. إن التاريخ الأكثر صحة هو (668-685 م).

22. Theophanes, Chronographia in Patrologia Graeca 108, 722-23.

23) وفقًا للتلمحري بدأ التمرد على الخلفاء الأمويين في عهد يزيد بن معاوية في عام (683 م)، ثم خمد في عهد مروان بن الحكم، فقط ليندلع مرة أخرى في عام (685 م) عندما تسلّم عبد الملك بن مروان السلطة. في هذا العام ثار عبد الله في العراق وابن حباب في رأس العين كما ثار أحد البدو في نُصيبين. إضافة إلى ذلك، سيطر عمر بن سعيد على دمشق واحتل ظفار قرقيسون (سيرسيسيوم). انظر، Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 13, 437, and 11, 455 of the French translation).

42) (Theophanes, Chronographia in Patrologia Graeca 108, 733). من غير الممكن أن يكون ثيوفانس على صواب في تثبيت تاريخ معاهدة الصلح التي وقعها عبد الملك مع الإمبراطور البيزنطي، والتي وافق بموجبها على دفع جزية كبيرة في عام (676 م). لأننا نعلم أن عبد الملك أضحى خليفة في عام (685 م). لابد أن تكون معاهدة الصلح هذه قد أبرمت مع الإمبراطور قسطنطين الرابع، بوغوناتس، قبل وفاته في أيلول عام (685 م). لابد أن تكون معاهدة الصلح الثانية لعشر سنوات والتي يذكرها ثيوفانس أيضًا قد أبرمت بين عبد الملك والإمبراطور يوسطينيان الثاني راينوتميتوس، الذي خلف والده قسطنطين الرابع على العرش عام (685 م)، لا في عام (677 م) كما بين ثيوفانس خطأ. لا يعطي التلمحري، الذي يذكر معاهدة السنوات العشر هذه، تاريخًا لها. إلا أن بوسعنا أن نعلم من روايته بأنها قد وُقعت في عام (685 م). انظر، Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 15, pp.445, and 11, 469 of the French translation). لا يُعدُّ ابن العبري على صواب في تعيين تاريخ هذه المعاهدة في عام (689 م). انظر ابن العبري، (تاريخ. ص 112).

25. Theophanes, Chronographia in Patrologia Graeca 108, 733.
26. Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 15, pp.446, and 11, 469 of the French translation.

27) لامنس: (المردة. ص 826-37)، و(تسريح الأبصار. ص 11، 42)، مستشهدًا بعمل، Saglio et Deren berg, Dictionarie des antiqnes grecques et latines 1, 1374).

28) Anquetil Duperron, "Memoires Sur les migrations des Mardes", Memoires Academie Inscription 14, 87, and L. 1., and Rambaud, L 'Empire grec au X Siecle, 213) استشهد به لامنس في (المردة. ص 827-28)، وفي (تسريح الأبصار. ص 11، 45).

29) لامنس: «المردة. ص 1122-125»، «تسريح الأبصار. ص 11، 45».
30) عن هذه الآراء انظر لامنس: «المردة. ص 828-30»، والدبس: «الجامع المفصَّل. ص 47-42».
31. Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 13, p.437, and 11, 455 of the French translation.
32) لامنس: «تسريح الأبصار. ص 11، 47»، و«المردة. ص 1122-125».
33) داود: «كتاب جامع الحجج. ص 81». عن آراء الكتّاب الموارنة انظر Faustu Nairon, Dissertatio da origine, and Evoplia fidei Catholica e romanae Tal Mahri in Michael (بحث في أصل واسم وديانة الموارنة) (Rome, 1694 ,the great, Chronicle 1/ دفاع عن الإيمان الكاثوليكي الكاروني507». المؤلف كتابي فاوستوس (مرهج) نيرون الأول « » والثاني « ، روما، 1694 م». انظر أيضًا السمعاني، « Assemani, Bibliotheca Orientalis 1, 507» حيث يدّعي ومن دون أي مسوغ أن تعبير ملكي نظير لتعبير المردة (Mardaites). كرر التعبير عن هذا الرأي موارنة آخرون ثانية ومن دون أساس تاريخي؛ قارن الدبس: «الجامع المفصَّل. ص 58-62»، وضو: «تاريخ الموارنة. الفصل (4) بكامله».
34) داود: «كتاب جامع الحجج. ص 83».
35) روى القلاعي رواية رائعة عن قتال جرى بين الموارنة والمسلمين دام ثلاثين عامًا بدا الموارنة في نهايته أنهم المتصرون. مع أنه لا يذكر المردة بالاسم إلا أن بوسعنا الاستنتاج من سياق روايته أن ما كان يقصده بالموارنة هو المردة. هذا ما يؤكده ضو، الذي يعلق، بعد تقديم رواية القلاعي، بأن «هذه الحروب وبطولة المردة ما هي إلا جزء من التراث الماروني». انظر ضو: «تاريخ الموارنة. 1/ 209». لا تدعم رواية القلاعي أية بيّنة تاريخية، لذا فإنها لا تفتقر فقط إلى أساس من الصحة بل تنم عن مفارقة تاريخية. وقد استشهد بها الدويهي بأجمعها في عمله «تاريخ. ص 98-100».
36) داود: «كتاب جامع الحجج. ص 83».
37) المصدر نفسه.
38) الكرملي: «المردة. ص 301-309».
39) المصدر نفسه. الكاتب الماروني جوبلان هو من الرأي نفسه القائل: إن الموارنة ليسوا بالمردة. انظر « Jouplain (Bulus Nuhaym), La question du Liban, 2ed ed,. (Jonieh, Liban, 1961), 42»؛ قارن فؤاد قازان: «لبنان في محيطه العربي. بيروت، دار الفارابي، 1972 م. ص 137-41».
40) الكرملي، المصدر نفسه، ص (309).
41) البلاذري: «فتوح البلدان. طبعة صلاح الدين المنجد، القاهرة، 1956 م»، 189/ 1».

بياس هي بلدة صغيرة إلى الشمال من أنطاكية قرب الإسكندرون في تركية حاليًا.
بوقا هي قلعة قرب أنطاكية في تركية حاليًا.

42) لامنس: «المردة. ص 1122-125».
43) البلاذري: «فتوح البلدان. ص 189-90».
44) المصدر نفسه، ص (190-91).
45) المصدر نفسه، ص (192).
46) المصدر نفسه، ص (190)، ولامنس: «تسريح الأبصار. ص 11، 48»، و«المردة. ص 1122-123».
47) لامنس: «تسريح الأبصار. ص 11، 48»، و«المردة. ص 1122».
48) الكرملي: «المردة. ص 305-307».
49) يوسف الدبس: «المردة والموارنة. مجلة المشرق، بيروت 5/ 1902، ص 914-23».
50) يوسف الدبس: «ليس الجراجمة المردة. مجلة المشرق. بيروت 6/ 1903، ص 403-413»، و«الجامع المفصَّل. ص 41-48». إن حجة الدبس عن هذه النقطة مشكوك بها للغاية ولا تضيف سوى المزيد من التشويش إلى قضية على درجة عالية من الارتياب.

51. Moosa, "The Relations of the Maronites," 608.

52) هذا هو أيضًا رأي المطران الماروني يوسف دريان والذي عبَّر عنه في كتابه «البراهين الراهنة في المردة والجراجمة والموارنة. بيروت، 1904 م».
53) المصدر الأسبق، ص (75). انظر أيضًا، شبابي: «تاريخ الكنيسة. ص 326-29».

54. Tal Mahri in Michael the great, Chronicle, Book 11, Chapter 13, p.437, and 11, 455 of the French translation.

55) إنني مدين بهذا الشرح إلى الطيب الذكر رئيس الأساقفة السرياني الأرثوذكسي المطران بولس بهنام المتوفى سنة (1969 م) في رسالته إليَّ المؤرخة في (26) نيسان عام (1967 م). انظر أيضًا «The Chronicle of Joshua the Stylite, ed. And trans. Into English by William Wright, (Cambridge, 19882) 30» حيث يبدي ملاحظته بأن السريان سموا البيزنطيين روموبي (Rumoye)، وتعني (جنود). تعد ملاحظات ألفونس منغانة موضع اهتمام في هذا السياق. انظر «A. Mingana, 'Syriac Influnce on the Style of the Kur'an,"in John Reylands Library Manchester Bulletin 11 (London, 1927), 98».
56) الدبس: «المردة. ص 915-18»، و«روح الردود. ص 258»، و«الجامع المفصَّل. ص 43، 53-62».

57) ربما كان القلاعي أول من ادّعى بوجود ارتباط مستمر للموارنة مع كنيسة روما. انظر كتابه ‹مارون الطوباني› والذي تمَّ الاستشهاد به سابقًا. يتألف هذا الكتاب للقلاعي من أربعة فصول متميزة: (مهدي الأخلاق. ص 1-38)، ‹ثبات الصدق. ص 39، 95›، ‹إجهار الإيمان. ص 96-174›، واتجديد المحبة على الاتحاد. ص 174› وحتى النهاية. إن الفصل الثاني (ثبات الصدق) هو الذي يدافع فيه القلاعي عن الرأي إن الموارنة كانوا على الدوام متمسكين بإيمان كنيسة روما نفسه، ويعني بذلك الإيمان الخلقيدوني وإنهم كانوا دائمًا خاضعين لسلطة باباوات روما. استمر الكتّاب الموارنة اللاحقون بالتمسك بالادعاء بأن الموارنة ومنذ القرن الخامس كانوا متحدين مع كنيسة روما والدفاع عن هذا الادعاء. أوقف يوحنا باتيستا باذنجانة كتابًا بأكمله للدفاع عن الرأي. انظر عمله: ‹مرآة الحق الوضية في شرف الملة المارونية›، والذي تمَّ الاستشهاد به سابقًا. انظر أيضًا بولس مسعد: ‹الدر المنظوم. ص 49›، والذي ورد آنفًا.

58. Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 508.

59. Hitti, History of Syria, 449. Hitti states that "in northern Lebanon the Mardaites were fused with the Maronites," but without substantiation. Cf. by the same author, Lebonon in History, 246

60) للمزيد من المعلومات حول هذه الآراء انظر داود: ‹كتاب جامع الحجج. ص 176-80، 375-82›. يفند داود ادعاء السمعاني بأن تعبير ملكي لم يكن مستعملاً حتى القرن العاشر، ويعطي أدلة مقنعة من بطريرك القرن الثامن النسطوري طيمثاوس ومرجعيات أخرى مثل الكاتب السرياني الأرثوذكسي ديونيسيوس ابن الصليبي المتوفى سنة (1171 م)، مبرهنًا على أن تعبير ملكي كان معروفًا قبل القرن العاشر. وفقًا لابن الصليبي يرجع هذا التعبير في تاريخه إلى أواسط القرن الخامس عندما رفضت غالبية السريان في بطريركية أنطاكية تعريف الإيمان الذي وضعه مجمع خلقيدونية. أشار ابن الصليبي إلى أولئك الذين قبلوا هذا التعريف على أنهم ملكيون، بمعنى المناصرين للإمبراطور (بالسريانية ملكو أو ملك) مرقيان الذي ساعد على عقد مجمع خلقيدونية والمصادقة على تعريف المجمع للإيمان. انظر أيضًا متّي موسى، ‹The Relations of the Maronites, Speculum (605-9)›. يعدُّ المطران الماروني الدبس، على نحو السمعاني، على خطأ في القول إن تعبير ملكي لم يذكر في أي مصدر من القرن الرابع وحتى القرن العاشر. انظر الدبس: ‹الجامع المفصَّل. ص 61-62›.

20) الموارنة والمونوثيلية

1) الدويهي: ‹رد التهم›، الذي يضم الجزء الثاني منه ‹تاريخ الطائفة المارونية. ص 292-466›. انظر أيضًا ‹John Green, A Journey From Aleppo to Damascus, 100-106›.

2) عن هذه الشهادات انظر داود: ‹كتاب جامع الحجج›، و‹Ajam, Le Monothelisme Des Maronites, 91-95›.

3) يبيّن السمعاني في مؤلفه ‹Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 129› أنه أخذ هذا المخطوط معه من لبنان إلى روما. وصفه السمعاني بأنها الفصل السادس والعشرون الذي يضم رسالة الأب يوسف إلى المطران الماروني داود المؤرخة عام (1370 م) الموافق (1095) من التقويم اليوناني. تمَّ تدوين هذه النسخة عام (1713 م) الموافق (1402) من التقويم اليوناني. وقد أدرجت حاليًا تحت اسم مخطوط الفاتيكان الكرشوني (133). هناك نسخة أخرى في المخطوط السرياني (223) في المكتبة الوطنية، في باريس، وهي مطابقة تقريبًا لمخطوط الفاتيكان (133) فيما عدا كون اسم المطران داود قد مُحي وجرى إدخال اسم توما في موضعه، وربما قام بذلك أحد النسّاخ الموارنة لإعطاء الانطباع بأن توما، أسقف كفرطاب، قد حرّف هذا الكتاب. تجيء الكلمات الموضوعة في نهاية المخطوط والمكتوبة بخط حديث العهد بعد الفهرس على هذا النحو، «إسطفان الدويهي، أسقف البترون، (1731 م)». لابد أن هذا الدويهي هو ابن أخ البطريرك إسطفان الدويهي الذي امتلك على الأرجح هذه النسخة قبل وصولها إلى باريس. إذا كانت هذه النسخة هي نفس تلك التي رآها الدويهي الكبير وقرأها فمن المحتمل أن يكون اسم توما، أسقف كفرطاب، الذي جرى إقحامه قد ضلله وبالتالي صدّق ‹الهدى› (Nomocanon). داود: ‹كتاب جامع الحجج. ص 224-26، 337-39›، ودريان: ‹الباب البراهين. ص 223-29›. انظر أيضًا ‹Assemani, Biliotheca Orientalis 1, 629 and 11, 181› لتحليل محتويات هذا الكتاب. تضم مخطوط دير الكريم الكرشونية (31) مقتطفات من كتاب ‹الهدى› ذاته، وكتاب ‹الهدى› و‹تاريخ الطائفة المارونية، حرره ر و بطرس فهد، جونيه، لبنان، 1954 م›.

4) ‹مخطوط الفاتيكان الكرشوني. ص 133، ص 22›، ‹مخطوط دير الكريم (31 أ)، ص 92›؛ داود: ‹كتاب جامع الحجج. ص 337›؛ ودريان: ‹الباب البراهين. ص 237-38›.

5) ‹مخطوط الفاتيكان 133، ص 25›؛ ‹مخطوط دير الكريم (31 أ)، ص 93-94›؛

داود: «كتاب جامع الحجج. ص 226»؛ ودريان: «الباب البراهين. ص 240».

6) «مخطوط الفاتيكان 133، ص 30»؛ «مخطوط دير الكريم (31 أ)، ص 93-95»؛ داود: «كتاب جامع الحجج. ص 226»؛ ودريان: «الباب البراهين. ص 240-41».

7) الدويهي: «تاريخ. ص 340-42»، والدبس: «الجامع المفصَّل. ص 153». يعلن الدبس من دون دليل بأن أرسابيوس، أسقف عين قورة، كان يعيش في دير مار أدنا قرب قرية يانوح في لبنان.

8) دريان: «الباب البراهين. ص 231».

9) داود: «كتاب جامع الحجج. ص 237-340».

10) دريان: «الباب البراهين. ص 233-36».

11) الدويهي: «تاريخ. ص 344-46».

12) المصدر نفسه، و«احتجاج، للمؤلف نفسه؛ مخطوط مكتبة الفاتيكان الكرشوني (396)، ص 24-25»، التي يُشير فيها الدويهي إلى ابن الطيب مارونيًا. أما العنوان الكامل لهذا فهو احتجاج عن الملة المارونية بسبب الرزايا والبدعة التي دعا بها إليهم توما الكرمليتي وغيره من المصنفين».

13) الدويهي: «تاريخ. ص 34-46»، و«احتجاج. ص 24-55».

14) انظر عمرو بن متى: «أخبار بطاركة المشرق من كتاب المجدل. تحرير هنريكوس جيسموندي (Henricus Gesmondi)، (روما، 1896 م)، ص 96-99».

15. Assemani, Biliotheca Orientalis 111, 544.

16) للمزيد من المعلومات عن مخطوط الفاتيكان السرياني (405) والنسختين الأخريين من المخطوط نفسه في المكتبة الكلدانية في آمد (دياربكر في تركية حاليًا)، انظر داود: «كتاب جامع الحجج. ص 346-47». يقول داود إنه حصل على معلوماته عن هذه النسخ من عبد يشوع خياط، أسقف العمادية الكلداني في العراق، الذي أضحى بطريركا لاحقًا.

17) «مخطوط الفاتيكان السريانية 405، المقدمة»، داود: «كتاب جامع الحجج. ص 348-49»، ودريان: «الباب البراهين. ص 235-36، التذييل (1) تتمة من الصفحة 231».

18) «مخطوط الفاتيكان السريانية (405)، ص 162»، وداود: «كتاب جامع الحجج. ص 351».

19) المصدر نفسه.

20) «مخطوط الفاتيكان السريانية (405)، ص 199»، وداود: «كتاب جامع الحجج. ص 352».

21) ‹مخطوط الفاتيكان السريانية (405)، ص 392›، وداود: ‹كتاب جامع الحجج. ص 352›.

22) ‹مخطوط الفاتيكان السريانية (405)، ص 126›، وداود: ‹كتاب جامع الحجج. ص 352›.

23) عن هذه النقطة انظر دريان: ‹لباب البراهين. ص 236، والتذييل المنقول من الصفحة 231›.

24) الدبس: ‹روح الردود، ص 100-120›. يقول المؤلف الذي يحذو حذو الدويهي إن كتاب ‹الهدى› حرفه توما، أسقف كفرطاب. ويستشهد بالسمعاني الذي يحذو أيضًا حذو الدويهي عن هذه النقطة. انظر أيضًا للمؤلف نفسه ‹الجامع المفصَّل. ص 179-86›.

25) الدبس: ‹روح الردود. ص 112›.

26) ‹مخطوط الفاتيكان السريانية (133)، ص 30›، والدبس: ‹روح الردود. ص 112›.

27) دريان: ‹لباب البراهين. ص 243-51›؛ ديب: ‹تاريخ الكنيسة المارونية. ص 15-41›، وضو: ‹تاريخ الموارنة. ص 375-77›.

82) ‹Faustus Nairon, Dissertatio de Origine, 89–9›، الدبس: ‹روح الردود. ص 111-12›؛ ودريان: ‹لباب البراهين. ص 249›.

29. Nairon, Dissertatio de Origine, 89-9?

30) دريان: المصدر نفسه، ص (270-292). للتوضيح سوف نورد، مقتطفات من الفصل السادس كما استشهد بها دريان. يعلن توما قائلاً: «لأنكم تقولون إننا على ضلال بسبب إيماننا بطبيعتين متحدتين في مشيئة واحدة، نود أن نشرح لكم بأن ربنا المسيح إله تام وإنسان تام وأنه أخذ كل شيء بشري ما عدا الخطيئة». في (الفصل الخامس) يتحدى توما يوحنا الرابع، بطريرك أنطاكية الخلقيدوني قائلاً: «أخبرنا عن إيمانك بمشيئتي المسيح؛ هل هما متحدتان أم منفصلتان؟. إن قلت أنهما متحدتان، حينئذٍ، تجد نفسك مرغمًا على التطابق مع فرضيتنا فتعترف بمشيئة واحدة في المسيح رغمًا عنك. وأن قلت أنهما منفصلتان، حينئذٍ تجد نفسك وأنت تقسم وحدة طبيعتيه وتهذي مثل سلفك آريوس وابن عمك نسطور بالاعتراف بشخصين في إلهنا: واحد يأكل ويشرب والآخر يصوم ويصلي». انظر دريان: ‹لباب البراهين. ص 273-89›.

31) المصدر نفسه، ص (289-90).

32) انظر هذه الفقرة في ‹[المجامع المقدسة]/ Sacrosancta Concilia 6, 929›، و‹Hefele, History of the Councils 5, 29›. يورد دريان ترجمة عربية مفككة لهذه الفقرة. انظر دريان: ‹لباب البراهين. ص 291-92›.

33) دريان: ‹لباب البراهين. ص 291-92›.

34. Harnack, History of Dogma, 252.

35) المصدر نفسه، ص (253) مع التذييل رقم (4).

36) داود: ‹كتاب جامع الحجج. ص 200-206›.

37. Assemani, Biliotheca Orientalis 111, 545, and 4, 210.

38. Harnack, History of Dogma, 252

39 (252. المصدر نفسه، ص 253). يبيّن هارناك بأن غريغوريوس النيصي، كيرلس-الإسكندري، وديونيسيوس الأريوفاغي كانوا قد علّموا عقيدة القدرة الواحدة في المسيح، وخاصة الأريوفاغي مع إضافة «متحد اللاهوت والناسوت». انظر أيضًا ‹Sellers, Two Ancient Christologies, 95; 251-52, and Hefele, History of the Councils 5, 6-9›.

40. For these views see Harnack, History of Dogma, 252-53; H. R. Machintouch, The Doctrine of the Person of Jesus Christ (New York, 1931), 220-22; and Sellers, Two Ancient Christologies, 95; 251-52.

41. Harnack, History of Dogma, 253.

42. Ibid.

43. Henry Bettenson, Documents of the Christian Church, Second edition (London, 1963), 128.

44. Hefele, History of the Councilsi 44.

45. Sacrosancta Concilia 6, 1053, Hefele, History of the Councils 4, 178-184.

46. Sacrosancta Concilia 6, 1053-100, especially p. 1097. Cf. p. 1117 of the same.

47. Sacrosancta Concilia 6, 1109-121, especilaay p. 1117.

48. Hefele, History of the Councils 4, 184. Horace K. Mann, The Lives of the Popes in Early Middle Ages 1 (London, 1925) 304-305, and Rev. Reuben Parsons, Studies in Church History, 3ed .ed., 1(Philadelphia, 1909), 342-448, where the author devotes entire Chapter 35 to absolving Pope Honorius from heresy. See also P. Renouf, The Condemnation of Pope Horonius (London, 1868), and by the same author, The Case of Horonius Reconsidered (London, 1870), and j. Chapman, The Condemnation of Pope Horonuis (London, 1907).

49) انظر ‹مخطوط الفاتيكان السرياني والكرشوني. (146)، ص 3›، حيث يذكر يوحنا مارون المجامع المسكونية الخمسة الأولى فقط. قارن شهادة جرمانوس، بطريرك القسطنطينية (715-733) في ‹Migne, Patrologia Graeca 98,82›.

50) داود: «كتاب جامع الحجج». ص 352-43.

51) يستشهد الدويهي بهذه الصلاة فيه «احتجاج». مخطوط الفاتيكان الكرشوني (396)، ص 24». الدفاع بأكمله موجه ضد جيوفاني باتيستا إليانو، الموفد البابوي إلى الموارنة.

52. Abraham, The Maronites of Lebanon, 63.

53. Sacrosancta Concilia 6, 1052, 1096-97. See also Christology of the Later fathers 3, ed. E. Rzache hardy (Philadelephia, 1954), 382-85.

54) «مخطوط الفاتيكان السرياني (48)، ص 63». ربما كان هذا واحدًا من أقدم المخطوطات التي تضم رتب السيامة لمناصب كنسية مختلفة. وقد تمّ نسخها في لبنان عام (1507 م). تضم نسخة أخرى هي نسخة الفاتيكان السريانية (49) هذه الفقرة ذاتها. لا بل تضم مخطوطًا ثالثًا، وربما كانت أقدم بكثير من هذين المخطوطين هذه الفقرة إلا أن الصفحة التي ترد فيها انتزعت، وربما قام بذلك ماروني عد بأنها هرطقة مونوثيلية. قارن داود: «كتاب جامع الحجج. ص 344».

55. Potrologia Graeca 98, 82.

56 John of Damascus, De Recta Sententia, ed. Michel Lequien in Patrologia Graeca 94, 1431, and by the same author, Epistola Ad Jordanem Archimandritam De Hymno Trisagio in Patrologia Graeca 95, especially footnote 4 by Michel Lequien. (أعيد إعطاء الفقرة نفسها في ترجمة لاتينية وعربية في داود: «كتاب جامع الحجج. ص 191»).

57. John of Damascus, De Recta Sententia, 1430, and by the same author, Epistola Ad Jordanem, 31-32.

58. John of Damascus, Epistola Ad Jordanem, 34.

59) الدبس: «روح الردود. ص 80-91»، و«الجامع المفصّل. ص 164-170».

60. For canon 81 of the Quinisext Council see Sacrosancta Concilia 5, 1117, and Hefele, History of the Councils 5, 234.

61. Assemani, Bibliotheca Jursi Orientalis 5 (Rome, 1786), 348.

62. Lequien, Oriens Christianus 3 (Paris, 1740), 698.

63. Ibid., 43, and the author's footnote to John of Damascus, Epistola Ad Jordanem, 34

64. Lequien, Oriens Christianus 5, 11, 65.

65) عن أحد هذين البطريركين انظر عمرو بن متى: «أخبار بطاركة. ص 60-61، 64-67». عن طيمثاوس انظر «William Wright A short History of Syriac Literature, 191- 94».

66) عمرو بن متى: «أخبار بطاركة. ص 65».

67) عن مونوثيلية النساطرة انظر Assemani, Biliotheca Orientalis 1 1 1, 5 4 5, and) 4, 210).
68) داود: (كتاب جامع الحجج. ص 200).
69) المصدر نفسه، ص (201).
70) المصدر نفسه، ص (201-204).
17) المصدر نفسه، ص (203-204).
72) المصدر نفسه، ص (205).
73) المصدر نفسه، ص (205).
74) المصدر نفسه، ص (205).
75) المصدر نفسه، ص (206-207).
76) الدبس: (روح الردود. ص 60-66)، و(الجامع المفصَّل. ص 170-71).
77) الدبس: (روح الردود. ص 258).
78) داود: (كتاب جامع الحجج. ص 209).
97) Francois Nau, «Maronites, Mazonites et Maranites», Revue de Orient Chretien (9) (1904), 268-70). انظر أيضًا الدبس: (الجامع المفصَّل. ص 170-71). يوظف الدبس حجة نو لرفض رسالة طيمثاوس كشهادة عن مونوثيلية الموارنة.

21) علاقة الموارنة بكنيسة روما

1. G. C. Anawati, "The Roman Catholic Church and Churches in Communion with Rome," in Religion in the Middle East 1, ed. A. J. Arberry (1969), 351, 374. See also John green, A Journey from Aleppo to Damascus, Part 11, which contains an account of the "Maronite Nation inhabiting the Mountain of Lebanon," p. 94.
2. William of Tyre, A History of Deeds Done Beyond the Seas 11, trans. into English by A. Babcock and A. C. krey (New york, 1943), 458-59. Other writers like Jacques de Vitry, The Histry of Jerusalem, trans. into English by Aubery Stewart in Palestine Pilgrim 'sText Society 11 (London, 1869), 79-80. See also John Green, A Jounmey from Aleppo to Damascus, Part 11, 97-104, where Green provides the account of William of Tyre together with the account of de Vitry about the Maronites. He relates that the Maronites accuse William of Tyre of copying Ibn Batriq whose account about the Maronites is "Chargeable with ignorance and falsehood."

3) الدويهي: (تاريخ. ص 352)، و(Crawford, "William of Tyre", 223). انظر أيضًا

داود: «كتاب جامع الحجج. ص 244-247»، وأيضًا John Green, A Jounmey «from Aleppo to Damascus, Part 11, 97- 104».

4. Robert C. Crawford, "William of Tyre", 228.
5. Kamal S. Salibi, "The Maronites of Lebanon under Frankish and mamluk Rule 1099-1516," Arabica 4 (1957), 290-96.

5) كمال صليبي: «موارنة لبنان تحت الحكم الفرنكي والمملوكي (1099-1516 م)»، بيروت (1957)، ص 296-96.

6) انظر هذه الرسالة للقلاعي في الدويهي: «تاريخ. ص 282، 354-55»؛ مسعد: «الدر المنظوم. ص 151»؛ والدبس: «روح الردود. ص 161-63، 268». يروي صليبي هذا الحدث الذي نقله القلاعي، ولكن من دون أن يبذل جهدًا للبرهان على صحته. انظر صليبي، «الموارنة. ص 16».

7) انظر رسالة القلاعي في الدويهي: «تاريخ. ص 354-55».

8) حول رسالة البابا بولس الثاني هذه، انظر «Quaresmio, Historica, Theologia, 26, Anaiss, Bullarium Maronitarum, 24-324»، والقلاعي: «مارون الطوباني»، «مخطوط الفاتيكان الكرشونية (640)، ص 34-35»؛ و «Ghaziri Rome Et L'Eglise Syrienne-Maronite, 114- 17».

9) «Lequien, Oriens Christianus 111, 67». عن الخطاب الذي ألقاه جيوفاني باتيستا إليانو، الموفد البابوي إلى الموارنة، في اجتماع مجمع الكنيسة المارونية بتاريخ (1-16) آب، انظر لويس شيخو: «الطائفة المارونية والرهبانية اليسوعية. مجلة المشرق، بيروت 18/ 1920، ص 305».

10) الدويهي: «تاريخ. ص 370».

11) عن حياة البابا إينوسنت الثالث وسياساته، انظر «Horace Mann, The Lives of the Popes 12, entire Chapter 12».

12) «al-Ghaziri, Rome Et L'Eglise-Anaissi, Bullarium Maronitarum, 26; 102 and the Arabic translation of the same,-Syrienne-Maronite, 96 103-6.». للاطلاع على قسم كبير من النص اللاتيني إضافة إلى الترجمة العربية لهذه الرسالة انظر داود: «كتاب جامع الحجج. ص 257-59»؛ القلاعي: «مارون الطوباني. ص 27-29»؛ والدويهي: «تاريخ. ص 361-65». «Horace Mann, The Lives of the Popes 12, 68-71» يقدم ترجمة إنغليزية لمقتطفات فقط من هذه الرسالة.

13) عد إلى المصادر في التذييل السابق وفرنسيسكو سوريانو، الذي يقول: إن الموارنة بقوا على ضلال إلى أن أرسل إليهم البابا إينوسنت الثالث. إن من يقصده سوريانو

هو الكاردينال بطرس من رهبانية القديس مارسيللوس. انظر ‹ Francesco Suriano, It trattato di Terra Santa e dell Orient, ed. Girolamo Golubovich (Milan, 1900), 70- 71›. انظر أيضًا الترجمة الإنغليزية بعنوان ‹ Treatise on the Holy Land, translated by Theophilus Bellorini and Eugene Hoade with preface and notes by Bellarmino Bagatti (Jerusalem, 1949), 81, together with footnote 3›.

14) انظر (زجلية)، القلاعي في ‹مخطوط دير مار دوميط الكرشوني (454)، ص 1-29›، و(مختصر تاريخ جبرائيل القلاعي اللحفدي) في أنطونيوس عينطوريني: ‹التاريخ الوجيز. في مخطوط المكتبة الشرقية العربية (47) في جامعة القديس يوسف، ص 55-59›. أعاد عينطوريني كتابة (زجلية) القلاعي نثرًا ودمجها في ‹تاريخه الوجيز›. هناك نسخة نثرية للزجلية نفسها في المخطوط العربي (57) من المكتبة الشرقية ص (15-19). انظر أيضًا الدويهي: ‹تاريخ. ص 368-70›، و‹[دفاع عن الإيمان الكاثوليكي الروماني]/ Faustus Nairon, Evoplia fidei, 101 ›، والدبس: ‹الجامع المفصّل. ص 199›.

15) الدويهي: ‹تاريخ. ص 370›.

16) هذا التشويش ظاهر من خلال الأحداث التي يرويها القلاعي في (زجلية) التي جاءت على ما يفترض في زمن البطريرك الدملصاوي مع أن اسمه غير مذكور. عن القلاعي انظر الحاشية (14) أعلاه. عن خلط الكتّاب الموارنة الأوائل بين روميا العمشيتي والدملصاوي. انظر يوسف داغر: ‹بطاركة الموارنة. ص 35›.

17) انظر ‹مختصر تاريخ القلاعي› في عينطوريني: ‹التاريخ الوجيز. ص 56-57›. الدويهي: ‹تاريخ. ص 370-71›، الذي يستشهد مرارًا برسالة القلاعي إلى البطريرك شمعون الحدثي عن رحلة العمشيتي إلى روما. انظر أيضًا الدبس: ‹الجامع المفصّل. ص 198-99›. قارن داغر: ‹بطاركة الموارنة. ص 29-30›.

18) انظر القلاعي في (مخطوط المكتبة الشرقية العربي 47، ص 57› ورسالته إلى البطريرك شمعون الحدثي في الدويهي: ‹تاريخ. ص 371›.

19) عن هذه الرسالة انظر ‹Anaissi, Bullarium Maronitarum, 2- 6›. ثمة ترجمة عربية للكتاب نفسه في القلاعي: ‹مارون الطوباني. ص 27-29›، والدويهي: ‹تاريخ. ص 361-65›. عن الترجمة اللاتينية والعربية لهذه الرسالة انظر داود: ‹كتاب جامع الحجج. ص 257-59›.

20) مسعد: ‹الدر المنظوم. ص 31-32، 66-67، 133-35› من الملحق، وللمؤلف نفسه، الفصل الذي كتبه ويؤكد فيه أن البطريرك الماروني هو (بطريرك أنطاكية)

من دون غيره من البطاركة الذين يدعون حمل اللقب نفسه في الدويهي: (تاريخ. ص 87-283).

12) (Anaissi, Bullarium Maronitarum, 2 -6)، القلاعي: (مارون الطوباني. ص 27-29)، الدويهي: (تاريخ. ص 361-365)؛ وداود: (كتاب جامع الحجج. ص 257-59).

22) (Anaissi, Bullarium Maronitarum, 4-5)، القلاعي: (مارون الطوباني. ص 27-29)؛ الدويهي: (تاريخ. ص 362-364) وداود: (كتاب جامع الحجج. ص 257-59). انظر أيضًا محاضر جلسات المجمع اللبناني المنعقد عام (1736 م)، التي يضمها مخطوط جامعة القديس يوسف العربي (537، 336-538) في المكتبة الشرقية. يتناقض ذلك الجزء من رسالة إينوسنت الثالث الذي يأمر فيه الموارنة باستعمال أجراس نحاسية أو فولاذية للكنيسة مع قول الدويهي: إن موارنة لبنان كانوا قد بدؤوا منذ عام (1212 م) باستعمال الأجراس النحاسية بدلاً من الخشبية. انظر الدويهي: (تاريخ. ص 103)، وللمؤلف نفسه (تاريخ الأزمنة. قام بتحريره، فرديناند توتل اليسوعي (بيروت، 1951 م)، ص 22).

32) (Anaissi, Bullarium Maronitarum, 4-5)؛ القلاعي: (مارون الطوباني. ص 27-29)؛ الدويهي: المصدر نفسه؛ وداود: (كتاب جامع الحجج. ص 257-59).

24) المصدر نفسه.

25) الدويهي: (تاريخ. ص 365-367)، والدبس: (روح الردود. ص 158-160).

26) عن الاعتراض على هذه الآراء، وخصوصًا اعتراض المطران يوسف الدبس فيما يتعلق بهذا الجزء من رسالة البابا إيقونتيوس الثالث، انظر داود: (كتاب جامع الحجج. ص 264-77).

72) (Anaissi, Bullarium Maronitarum, 4)؛ وداود: (كتاب جامع الحجج. ص 263). يبيّن داود أنه بحث شخصيًا عن هذه الرسالة التي وجدها مكتوبة على ورق في مكتبة الفاتيكان.

82) (Anaissi, Bullarium Maronitarum, 53 for the letter of Pope Clement II, and 70 -pp. 2 for the letter of Pope Gregory XIII). انظر أيضًا داود: (كتاب جامع الحجج. ص 263-64).

29) بولس قرألي، في (المجلة السورية البطريركية 5/ 1930، ص 519)، استشهد بها فيليب طرازي: (أصدق ما كان عن تاريخ لبنان وصفحة من أخبار السريان. بيروت 1948/ 1، ص 74).

30) انظر المصادر في الحاشية رقم (14) أعلاه.

31) قراألي في «المجلة السورية البطريركية 6/ 1931، ص 37»، استشهد بها طرازي: «أصدق ما كان عن تاريخ لبنان وصفحة من أخبار السريان. بيروت 1948/ 1، ص 77».
32) الدويهي: «تاريخ. ص 375»؛ الصليبي: «الموارنة. ص 19» و(الكنيسة المارونية في العصور الوسطى واتحادها مع روما)، صحيفة النهار 42/ 1958، ص 92-104».
33) انظر حاشية الدملصاوي الهامشية في «Biblioteca Medicia Syriac MS1, p. 17» التي يبيّن فيها أن أمير جبيل والأساقفة جعلوه بطريركًا وأرسلوه إلى روما. انظر أيضًا يوسف داغر: «بطاركة الموارنة. ص 34»، قارن كمال الصليبي: «الموارنة. ص 19»، حيث يقول المؤلف إن الفرنكة «أرسلوا إرميا الدملصاوي إلى روما بعد انتخابه مباشرة للحصول على التثبيت».
34) انظر قراألي في «المجلة السورية البطريركية. 5/ 1931، ص 40»، استشهد بها طرازي: «أصدق ما كان عن تاريخ لبنان وصفحة من أخبار السريان، ص 77».
35) من المفيد جدًا قراءة فيليب طرازي: «أصدق ما كان عن تاريخ لبنان وصفحة من أخبار السريان. جزأين. بيروت، 1948 م). أما الجزء الثالث فعنوانه: «رد العسف والبهتان عن كتاب أصدق ما كان. م د ت» لتقدير مركز الكنيسة السريانية الأرثوذكسية وجماعتها وما تتمتع به من نفوذ في لبنان.
36) هنري لامنس: (الأخ غريفون وجبل لبنان في القرن الخامس عشر. المشرق 1/ 1899، ص 56». إن عنوان كتاب هو «[رحلة إلى أورشليم]/ Suchem Itinere Hierosdymitane»، الذي يصفه لامنس على أنه كتاب قديم جدًا ونادر في فيينا حيث لا يحمل الكتاب تاريخًا ولا مكان نشر ولا ترقيمًا للصفحات.
37) انظر (زجلية) القلاعي في مخطوط دير مار دوميط الكرشوني (454)، ص (7-8)؛ «مختصر تاريخ القلاعي» في عينطوريني: «التاريخ الوجيز. ص 55-57»، الدويهي: «تاريخ. ص 368، وخاصة 379» فيما يتعلق بإيمان البطريرك لوقا البنهراني؛ وطرازي: «أصدق ما كان عن تاريخ لبنان وصفحة من أخبار السريان. ص 230-31».
38) القلاعي: «زجلية. ص 7-8»؛ «مختصر تاريخ القلاعي. ص 55-58»؛ طرازي: «أصدق ما كان عن تاريخ لبنان وصفحة من أخبار السريان. 1/ 83».
39) القلاعي: «زجلية. ص 7-8»، وطرازي: «أصدق ما كان عن تاريخ لبنان وصفحة من أخبار السريان. 1/ 83-90».
40) المصدر نفسه.
14) قراألي، في: «المجلة السورية البطريركية. 6/ 1931، ص 40»، استشهد به فيليب

طرازي: «أصدق ما كان عن تاريخ لبنان وصفحة من أخبار السريان. ص 77-78».

42) فيليب طرازي: «أصدق ما كان عن تاريخ لبنان وصفحة من أخبار السريان. 1/ 78، حاشية 1». لقد تلطف بطريرك أنطاكية السرياني الأرثوذكسي مار أغناطيوس يعقوب الثالث بتزويدي بقائمة ببطاركة أنطاكية السريان الأرثوذكس إلا أنها لا تضم بطريركًا باسم لوقا البنهراني. يُعلن الدويهي أنه لم يستطع العثور على معلومات تتعلق بالبنهراني بسبب الافتقار إلى مصادر مارونية في القرن الثالث عشر، ولأن الموارنة كانوا على الدوام مشغولين بالحروب في ذلك الوقت.

43) انظر هذا الشاهد في مقال لامنس: «الأخ غريفون. ص 58». للاطلاع على النسخة الفرنسية من هذا المقال انظر ‹ Henri Lammens S. I., «Fra Gryphon et le Libanon au XV Siecle» a Revue de l'Orieut Chretien 4 (1899)›.

44) لامنس: «الأخ غريفون. ص 59»، والدويهي: «تاريخ. ص 111».

45) الدويهي: «تاريخ الأزمنة. ص 126»، والدبس: «الجامع المفصّل. ص 227». وفقًا للدويهي والدبس معًا هناك رسالة من البابا إسكندر إلى شمعون (11)، ينعم فيها عليه بلقب بطريرك وهي موجودة في أرشيف البطريركية المارونية. إلا أن القلاعي لا يسجل هذه الرسالة في بحثه، «مارون الطوباني».

46) عن الأحداث التي أدت إلى اتحاد القسطنطينية مع روما في مجمع فلورنسا، انظر ‹ L.Brehier, 'Attempts at Reunion of the Greek and Latin churches, Cambridge Medieval History 4, planned by J. Bury (New York, 1936), 26; M. Jugie, Le Schisme byzantin apercue,-Chapter 19, pp. 619 70; A. A. vasiliev, History of-histrique et doctrinale (Paris, 1941), 264 74;-the Byzantine Empire 2 (University of Wisconsin Press, 1964), 672 and Joseph Gill, The Councile of Florence (Cambridge, 1959), Chapters 304-8, pp. 180-4›.

47) بما يتعلق برسالة البابا أوجين الرابع هذه إلى البطريرك الماروني يوحنا الجاجي (توفي في عام 1445 م)، انظر القلاعي: «مارون الطوباني. ص 30-31»؛ الدويهي: «تاريخ. ص 390-92»؛ ‹al Ghaziri, Rome Et L'Eglise Syrienne-Maronite, 109-110›.

48) انظر الجزء بعنوان (ثبات الصدق) في القلاعي: «مارون الطوباني. ص 39-96»، والدويهي: «تاريخ. ص 388-90».

49) بالعلاقة مع هذه الرسالة انظر القلاعي: «مارون الطوباني. ص 32-34»، والدويهي: «تاريخ. ص 390-92»، و ‹al. Ghaziri, Rome Et L'Eglise

.(Syrienne–Maronite, 109– 110; and Gill, The Council of Florece, 336
50) لامنس: «الأخ غريفون. ص 15»؛ و(Gill, The Council of Florece, 336).
51) فيما يخص هذا المنشور البابوي انظر (Anaissi, Bullarium Maronitarum, 14–16»؛ والدويهي: «تاريخ. ص 395–96»؛ و(Hefele, History of the Councils 11, 540»؛ و(Assemani, Bibliotheca Orientalis 1, 523).

52. Ibid., Gill, The Council of Florece, 336-37.

53) (Anaissi, Bullarium Maronitarum, 14– 16»؛ والدويهي: «تاريخ. ص 395–96»؛ و(Hefele, History of the Councils 11, 540, Gill, The Council of Florece, 337).
54) المصدر نفسه.
55) الدويهي: «تاريخ. ص 395–97».
56) المصدر نفسه.
57) المصدر نفسه.

58. Gill, The Council of Florece, 336-37.

22) إرسالية الأخ غريفون وفرنسيسكان آخرين إلى الموارنة

1) لامنس: «الأخ غريفون. ص 13»، «المشرق 1898/ 1»، (Suriano Il Trattato di Terra Santa e dell Oriente, ed. By Gitolamo Golubovich (Milan, 1900), 68–71, and the Englsih trans. Of the same book Francesco Suriano, Treatise On The Holy Land, trans. into English by Theophilus Bellorini and Eugene Hoade with a preface and notes by Bellarmino Bagatti (Jerusalem: Franciscan Press, 1949), 81–84. See also Simeon Vailhe, 'Fra Suriano et al Perptuell Orthodoxie Des Maronites," Echos d'Orient 7 (Paris, 1904), 101–102)، هناك ترجمة عربية لهذه الفقرة في داود: «كتاب جامع الحجج. ص 512–14».
2) لامنس: «الأخ غريفون. ص 59–60».
3) الدويهي: «تاريخ. ص 399–411» الذي يدحض فيه المؤلف ما يعدّه زعم مرقس مطران لشبونة: أن البيان المزعوم بأن الأخ غريفون أصبح بطريركًا على الموارنة لا أساس له من الصحة على الصعيد التاريخي. للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع انظر لامنس: «الأخ غريفون. ص 127–28».

4. Green, A Journey from Aleppo to Damascus, Part 11, 106.

5) الدويهي: «تاريخ. ص 406-408».

6. Suriano Il Trattato di Terra Santa 70-71, and p. 82 of the English translation.

7) الدويهي: «تاريخ. ص 406».

8) بخصوص هذه الرسالة انظر الدويهي: «تاريخ. ص 406-408».

9) المصدر نفسه، ص (408).

10) بخصوص رسالة البابا بولس الثاني إلى البطريرك الماروني بطرس الحدثي انظر 26; Anaissi,-Quaresmio, Historica, Theologia 1 (Venice, 1880) 324» 25-Bullarium Maronitarum, 22»؛ والقلاعي: «مارون الطوباني. ص 34-35»، و«17-al-Ghaziri, Rome et L'Eglise Syrienne-Maronite, 114».

11) لامنس: «الأخ غريفون. ص 58-60».

12) المصدر نفسه، ص (60).

13) الدويهي: «تاريخ. ص 141، 415-16»؛ لامنس: «الأخ غريفون. ص 60»؛ وكمال الصليبي، «المقدمون في بشري (1382-1621 م) في (/Arabica 15 1968, pp. 63- 68).

14) لامنس: «الأخ غريفون. ص 56».

15) المصدر نفسه، ص (60)، والدويهي: «تاريخ. ص 141، 415-16».

16) الدويهي: «تاريخ. ص 415».

17) يمكننا أن نذكر من هذه القرى، بشري، لحفد، حردين، أهدن، عين تورين وحدشيت. قارن الدويهي: «تاريخ. ص 415».

18) المصدر نفسه، ص (440-441).

19) المصدر نفسه، ص (139-142)، وللمؤلف نفسه: «تاريخ الأزمنة. ص 214، 217-18».

20) الدويهي: «تاريخ. ص 141»، وللمؤلف نفسه: «تاريخ الأزمنة. ص 217-18»؛ والدبس: «الجامع المفصّل. ص 247-49» الذي يحذو حذو الدويهي.

21) نوح الباقوفي وهو أحد المهتدين الموارنة، والذي أصبح من وجهاء الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. وفي عام (1480 م) رُسِّم مطرانًا لحمص وسميّ كيرلس عند رسامته. في عام (1489 م) رقي إلى منصب مفريان، وفي عام (1493 م) اختير بطريركًا لكنيسة أنطاكية السريانية الأرثوذكسية. توفاه الله في (28) تموز عام (1509 م). انظر أغناطيوس أفرام برصوم، «اللؤلؤ المنثور. ص 565-66».

22) عن هذا الجزء من زجلية القلاعي، انظر الدويهي: ‹تاريخ. ص 418›.
23) المصدر نفسه، ص (141-142؛ 415-416). و‹تاريخ الأزمنة. ص 214-217، 219›.
24) المصدر نفسه.
25) الدويهي: ‹تاريخ. ص 415›.
26) المصدر نفسه، ص (417).
27) المصدر نفسه، ص (141-142، 415-417)، و‹تاريخ الأزمنة. ص 214، 217-219›.
28) يذكر سوريانو هؤلاء الرجال الثلاثة، كان القلاعي أحدهم. يقول: إن هؤلاء الرجال الذين عرفهم شخصيًا انضموا إلى الرهبنة الفرنسيسكانية وأرسلوا إلى البندقية لدراسة القانون الكنسي. انظر ‹Suriano Il Trattato di Terra Santa 69-71 and pp. 82- 84 of the English trans. Entitled Treatise on the Holy Land›. يقول الدويهي: ‹تاريخ. ص 139، 412› إن القلاعي أكمل دراسته في روما.
29) القلاعي: ‹زجلية. ص 1-29›؛ الدويهي: ‹تاريخ. ص 418-420›؛ وطرازي: ‹أصدق ما كان عن تاريخ لبنان وصفحة من أخبار السريان. الفصل (3) بأكمله›.
30. Suriano Il Trattato di Terra Santa 71 and p. 84 of the English translation.
31. Vailhe “Fra Suriano”, 100, and Rev. Bellarmino Bagatti’s prefece to Treatise on the Holy Land, 1-17.
32) الدويهي: ‹تاريخ، ص 427›.
33) المصدر نفسه، ص (428).
34) حول رسالة البابا لاون العاشر هذه انظر ‹Anaissi, Bullarium Maronitarum 25-29›، والقلاعي: ‹مارون الطوباني. ص 35-37›. هناك تلخيص لهذه الرسالة في الدويهي: ‹تاريخ. ص 429، 429›. تعد رسالة البابا إلى البطريرك الماروني والتي يصف فيها البابا الموارنة بأنهم «وردة بين الأشواك والكفرس مثار اهتمام. انظر ‹Anaissi, Bullarium Maronitarum 47›.
35) المصدر نفسه.
36. Neale, History of the Holy Eastern Church, 154.
37) الدويهي: ‹تاريخ. ص 440›، والخوري بطرس غالب: و‹نوابغ المدرسة المارونية الأولى. المشرق 22/ 1924، ص 350›، والدبس: ‹الجامع المفصل. ص 290›.

38) الدويهي: «تاريخ. ص 439-40».
39) المصدر نفسه، ص (440).
40) المصدر نفسه، ص (440-441).
41) المصدر نفسه، ص (441).
42) طرازي: «أصدق ما كان عن تاريخ لبنان وصفحة من أخبار السريان. 102/ 11-107».
34) «Anaissi, Bullarium Maronitarum,70 – 72»؛ الدويهي: «تاريخ. ص 441»، أعاد داود في كتاب «جامع الحجج. ص 418» تقديم أجزاء من النص اللاتيني لهذه الرسالة.
44. Anaissi, Bullarium Maronitarum 71-72.
45) داود: «كتاب جامع الحجج. ص 419».

23) إرسالية جيوفاني باتيستا إليانو إلى الموارنة

1) الدويهي: «تاريخ. ص 442».
2. Giorgio Levi Della Vida, Ricerche Sulla Formazione Del Piu Antico Fondo Manoscritti Orientali Della Biblioteca Vaticana, Studi E.Testi92 : (Citta Del Vaticana, 1939), 193-94.
3) المصدر نفسه، ص (194). في ما يخص رسالة البابا إلى إليانو وراجيو انظر «Anaissi, Bullarium Maronitarum 74 –75».
4. For the letter of the Cardinal Carrafa see Anton Rabbath, Documents inedits Pour Servir a l'histoire du Christianisme en Orient I (Paris-Lepzig. 1905-1910), 140-44.
5) الدويهي: «تاريخ. ص 442»، والدبس: «الجامع المفصّل. ص 292-93».
6) لويس شيخو: «الطائفة المارونية. المشرق 17/ 1919، ص 454، و1920/ 18، ص 678».
7) الدويهي: «تاريخ. ص 442-43».
8) المصدر نفسه، ص (443).
9) شيخو: «الطائفة المارونية. 762/ 17».
10) الدويهي: «تاريخ. ص 442-44»، وشيخو: «الطائفة المارونية. 29/ 18».
11) الدويهي: «احتجاج. ص 243»، و«Thomas a Jesu (Tomas de Jesus), De Procuranda Salute Omnium Gentium, lst ed. (Rome, 1613), Book 111, Chapter 6».
12) شيخو: «الطائفة المارونية. 66/ 18-67».

13) المصدر نفسه، ص (67).
14.Rabbath,Documentsinedits 145-51,and(‹18 /68. الطائفةالمارونية›:شيخو).
15) الدويهي: ‹تاريخ. ص 444›.
16) شيخو: ‹الطائفة المارونية. ص 18، 302-303›.
17) المصدر نفسه، ص (306-308)، و‹152 Rabbath, Documents inedits-269›.
18) ‹Rabbath, Documents inedits 152- 269›، وشيخو: ‹الطائفة المارونية. / 18 676-77›. يقول السمعاني في ‹Bibliotheca Juris Orientalis Canonici et Civilis 5,521› أنه كانت في حوزته النسخة اللاتينية الأصلية عن وقائع جلسات مجمع قنوبين الذي انعقد في آب عام (1580 م)، إضافة إلى الترجمة العربية التي وضعها جيوفاني باتيستا إليانو وأتمت في (20) أيلول (1580 م). قام بتدوين هذه النسخة العربية الخوري يوحنا الحصروني. من أجل تلخيص بالعربية لقرارات هذا المجمع انظر الدبس: ‹الجامع المفصَّل. ص 302-305›.
19) شيخو: ‹الطائفة المارونية. 678/ 18›.
20) المصدر نفسه، ص (679).
21) المصدر نفسه، ص (768).
22) هذه موجودة حاليًا في المكتبة الوطنية في باريس تحت رقم (225) ومدرجة باسم أبي إسحاق بن العسال. انظر ‹Georg Graf, Geschichte Der Chrislichen, 40›.
23) شيخو: ‹الطائفة المارونية. 679/ 18›.
24) المصدر نفسه.
25) المصدر نفسه، ص (307).
26) طرازي: ‹أصدق ما كان عن تاريخ لبنان وصفحة من أخبار السريان. ص 127-28›. يعطي طرازي سيرة حياة موجزة عن الأسقف مهنا، ويقول: إن عائلة مهنا انضمت بعدئذ إلى الكنيسة المارونية.
27) شيخو: ‹الطائفة المارونية. 680/ 18›. إن الدويهي فيه ‹تاريخ. ص 444› على خطأ في القول: إن البطريرك توفي في عام (1580 م).
28) الدويهي: ‹تاريخ. ص 440›، وشيخو: ‹الطائفة المارونية. 584/ 18-86›.
29) شيخو: ‹الطائفة المارونية. 969/ 18›.
30) المصدر نفسه، 19/ 1921، ص (140-141).
31) ‹Thomas a Jesu, De Procuranda Salute, Book 111, Chapter 6›. انظر أيضًا الدويهي: ‹احتجاج. ص 6›. إن احتجاج الدويهي موجه على ما يعده التهم الموجهة من جانب جيوفاني باتيستا إليانو ضد الأضاليل التي عثر عليها إليانو في

الكتب الطقسية المارونية. كما أن الاحتجاج نفسه موجه ضد (Thomas á Jesu) الذي دمج هذه الأضاليل في كتابه المذكور من قبل.

32) الدويهي: «احتجاج. ص 4». إن اسمي هذين الشابين مذكوران في مخطوط الفاتيكان اللاتيني (55528)، ص (31-33)، والتي استشهد بها شيخو: «الطائفة المارونية. 143/ 9».

33) المصدر نفسه.

34) عن وصف للمفكرات التي كتبها إليانو انظر الدويهي: «احتجاج. ص 242-46»، و «Thomas a Jesus, De Procuranda Salute, Book 111, Chapter 6».

35) شيخو: «الطائفة المارونية. 307/ 18».

36) الدويهي: «احتجاج. ص 242-46».

37) المصدر نفسه.

38) المصدر نفسه، ص (21-24).

39) المصدر نفسه، ص (63-64).

40) المصدر نفسه، ص (28). بخصوص دليل على أن يعقوب السروجي كان سريانيًا أرثوذكسيًا (مونوفيزيًا) انظر الفصل (14)، الحاشية (9) أعلاه.

41) الدويهي: «احتجاج. ص 4-6، 244-6».

42) المصدر نفسه. إن البرهان القوي على أن معرفة إليانو بالعربية كانت معرفة وافية هو مقدرته على ترجمة قرارات مجمع قنوبين المنعقد في آب (1580 م) من اللاتينية إلى العربية. انظر الحاشية (18) أعلاه من هذا الفصل.

43) الدويهي: «احتجاج. ص 244-246».

44) الدويهي: «تاريخ. ص 442».

45) عن هذه المدرسة انظر شيخو: «الطائفة المارونية. 141/ 9، 146، 293-302، 625-30»، و «Jerom Labourt, "Maronites," The Catholic Encyclopedia 9, ed. Charles G. Herbermann, (New york, 1913), 687».

24) إرسالية جيروم دنديني إلى الموارنة

1) «Girolamo Dandini, Missione apostolica al Patriarca e Maroniti del monte Libano. E Sus Pellegrinazione a Gierusalemme (Cesena, 1656)». انظر «إرسالية دنديني المعنونة بالأباكية»، هناك العديد من الترجمات الإنغليزية لرواية دنديني عن رحلته إلى لبنان. الترجمة المثبتة هنا هي: «رحلة إلى جبل لبنان تضم

سردًا لعادات وسلوك الأتراك. كما أنها وصف لكانديا، نيقوسيا، طرابلس والإسكندرية، كتب في الأصل بالإيطالية ([مجموعة عامة لأفضل الرحلات والأسفار وأمتعها]/ Pinkerton John, editor, A General Collection of the best and most interesting Vayages and Travels 10 (London, 1811),272-304). عن رسالة البابا إقليميس الثامن وإيفاده لدنديني إلى الموارنة انظر (Anaissi, Bullarium Maronitarum, 106).

2. Dandini, A Voyage to Mount Lebanon, 273.
3. Ibid.
4. Ibid., 287.
5. Ibid.
6. Ibid., 288.

7) داود: (كتاب جامع الحجج. ص 440).
8) عن رسائل البطريرك سركيس الرزي هذه انظر شيخو: (الطائفة المارونية. / 18 29، 53-54، و302/ 19، 630).

9. Dandini, A Voyage to Mount Lebanon, 295.
10. Ibid.

11) (Ibid.). ملخص بالعربية لهذه (الأضاليل) موجودة في الدبس: (الجامع المفصَّل. ص 306).

12. Dandini, A Voyage to Mount Lebanon, 295.
13. Ibid., pp. 295-6.
14. Ibid.
15. Ibid., p. 296
16. Ibid.

17) (Ibid., pp. 296-7)، والدبس: (الجامع المفصَّل. ص 307-309).

18. Dandini, A Voyage to Mount Lebanon, 297.
19. Ibid., p. 295.
20. Ibid.

21) الدويهي: (احتجاج. ص 182-83).

22. Dandini, A Voyage to Mount Lebanon, 297.

23) الدبس: (روح الردود. ص 174-77)، وداود: (كتاب جامع الحجج. ص 324-28)، حيث ينقض المؤلف زعم الموارنة بأن (اليعاقبة) حرفوا الكتب المارونية.

24. Dandini, A Voyage to Mount Lebanon, 297.
25. Ibid., p. 295.

26. Ibid., p. 297.

27) انظر الفصل (8) أعلاه.

28. Dandini, A Voyage to Mount Lebanon, 295.

29 Photius, Bibliotheca in Patrologia Graeca 102–958, and (دريان: ‹لباب البراهين. ص 97، التذييل 1›).

30. Dandini, A Voyage to Mount Lebanon, 295.

31) مسعد: ‹الدر المنظوم. ص 31–32، 66–67، 133–35› من الملحق. انظر أيضًا للمؤلف نفسه بحثه الذي يؤكد فيه أن البطريرك الماروني هو (بطريرك أنطاكية) في الدويهي: ‹تاريخ. ص 283–287›.

32. Anaissi, Bullarium Maronitarum, 4.

33) الدبس: ‹روح الردود. ص 283›.

34. Mann, The Lives of the Popes, 64–65.

35) يوحنا باذنجانة: ‹مرآة الحق الوضية. ص 67›، والدبس: ‹الجامع المفصَّل. ص 76›. انظر أيضًا ‹Attawater, The Christian Churches of the East, 169, footnote 19›.

36) انظر على سبيل المثال إرشادات البابا غريغوريوس الثالث عشر، والكاردينال كرافا الموجهة إلى جيوفاني باتيستا إليانو وتوماس راجيو كموفدين إلى الموارنة، حيث يخاطب البابا والكادرينال معًا البطريرك ميخائيل الرزي على أنه (بطريرك الموارنة) قارن ‹Rabbath, Documents inedits, 140, and Anaissi, Bullarium Maronitarum 73– 78›.

37) ‹Lequien, Oriens Christianus 111, 50›، وداود: ‹كتاب جامع الحجج. ص 53–54›. يبيّن البابا بولس الثاني، في رسالته إلى البطريرك الماروني يعقوب الحدثي عام (1490 م)، بأن لقب (بطريرك أنطاكية) قد أنعم به على البطاركة الموارنة إكرامًا لهم من جانب باباوات سابقين. عن رسالة البابا بولس الثاني هذه انظر القلاعي: ‹مارون الطوباني. ص 34›، وباذنجانة: ‹مرآة الحق الوضية. ص 27–28›.

38) انظر قرارات المجمع اللبناني لعام (1736 م) في المخطوط العربي (537) من ‹المكتبة الشرقية. 3/ 6 ›، والمخطوط العربي (106) في مكتبة كنيسة القديس بولس حريصا، ص (333).

39) المصدر نفسه.

40) انظر الفصل (16) أعلاه والحواشي ذات الصلة.

25) تحويل الكنيسة المارونية إلى كنيسة لاتينية

1. Dib, History of the Maronite Church, 105.
2. Ibid., p. 104
3. Ibid., p 105

4) انظر (مختصر تاريخ القلاعي) في عينطوريني: (التاريخ الوجيز. ص 53)، والدبس: (الجامع المفصَّل. ص 299).

5) نشر هذه القوانين الكنسية الستة رشيد الشرتوني في (المشرق. 7/ 1904، ص 689-93). انظر أيضًا شيخو: (الطائفة المارونية. 696/ 18، و769/ 19). فيما يتعلق بتبني يوسف الرزي التقويم الغريغوري، انظر الخوري يوسف داغر: (بطاركة الموارنة. بيروت، 1957 م، ص 49).

6) داغر: (بطاركة الموارنة. ص 50).

7. Dib, History of the maronite Church, 108.
8. Ibid., p. 108.

9) J.C. Hweirtz, Diplomacy in the Near and Middle East 1 (Princeton, 1956), 24). عن مهمة الشدراوي انظر (Assemani, Biliotheca Orientalis 53-552). بخصوص الترجمة العربية لوثيقة لويس الرابع عشر، التي تضع الموارنة تحت الحماية الفرنسية، انظر الدبس: (الجامع المفصَّل. ص 359-60).

10. F.Charles Roux, France et Chretiens d'Orient (Paris, 1939), 48-55, and (داغر: (بطاركة الموارنة. ص 58)).

11) كمال الصليبي: (الموارنة. ص 34).

12) انظر التوطئة للدويهي: (تاريخ. ص 18)، والتي تضم سيرة حياته الموجزة بقلم البطريرك الماروني سمعان عواد ت (1756 م).

13) الخوري ميخائيل الرجي: (في الطقس الماروني. المشرق 33/ 1935، ص 494-505).

14. Dib, History of the maronite Church, 119.

15) داغر: (بطاركة الموارنة. ص 62).

16) المصدر نفسه.

17) انظر على سبيل المثال (Rev. Geroge Percy Badger, The Nestorians and Their Rituals 1 (London, 1952), 167- 77). كان المؤلف شاهد عيان يروي كيفية رضوخ الكلدانيين لسلطة روما وأن بعض أساقفتهم امتعضوا من نشاطات البعثات التبشيرية اللاتينية بينهم. في حوزتي نسخة من مخطوط عربية من القرن

التاسع عشر بعنوان «نبذة قديمة الأثر في أخبار كلدان الملبار» كتبها في عام (1850 م) المتروبوليت عبد يشوع خياط البزوعي (لاحقًا بطريرك الكلدان)، وهو لايزال كاهنًا. هناك نسختان أخريان من هذا المخطوط، إحداها في البطريركية الكلدانية في بغداد، العراق؛ والأخرى في المخطوط (1092 م) في مكتبة المتحف العراقي. قارن (11)، رقم (41-42) (الموصل، 1983 م)، ص (92). تضم الصفحات (80-115) من هذا المخطوط رسالة كتبها بطرس بن تتر، متروبوليت سعرت إلى الرعية الكلدانية في الموصل، العراق، منتقدًا نشاطات البعثات التبشيرية اللاتينية وعزمهم على لتننة الكنيسة الكلدانية وإخضاعها لسلطة روما.

18. Dib, History of the maronite Church, 119.

19. Assemani, Biliotheca Orientalis 6–8; Relazione dell' ablegazione apostolica alla nazione de Maronite nella Siria, e Monte Libano di Monsignor Guiseppe Simonio Assemani alla S. Congregatio de Propaganda Fide (Rome, 1741), 2-4. انظر أيضًا النسخة العربية من التقرير الذي بعث به السمعاني إلى البابا إقليميس الثاني عشر، المؤرخة في (17) كانون الثاني (1737 م)، في كتاب الدبس: «الجامع المفصَّل. ص -493 95».

20) انظر «Relazione, 9– 10»، وداغر: «بطاركة الموارنة. ص 66»، و«Dib, History of the maronite Church, 132». انظر أيضًا «Labourt, Maronites, 687– 8»، حيث يبين المؤلف أن السمعاني تمكن بصعوبة كبيرة من التغلب على «سوء نية البطريرك ومكيدة الأساقفة» ص (688).

21) انظر قرارات المجمع اللبناني في (المكتبة الشرقية. المخطوط العربي (537) في جامعة القديس يوسف، الجزء (11)، الفصل 12)، و(المخطوط العربي (106)، ص (118-119) في مكتبة القديس بولس حريصا. المخطوط (537) غير مرقم، إلا أن المخطوط (106) مرقم.

22) مخطوط (المكتبة الشرقية، (647)، الجزء (11)، الفصل 12)، و(مخطوط مكتبة القديس بولس (106)، ص 36).

23) «المكتبة الشرقية، المخطوط (537)، 11/ 2»، ومخطوط مكتبة القديس بولس (106)، ص (38).

24) «المكتبة الشرقية، المخطوط (537)، 11/ 4»، ومخطوط مكتبة القديس بولس (106)، ص (73).

25) «المكتبة الشرقية، المخطوط (537)، 12/ 11»، ومخطوط مكتبة القديس بولس (106)، ص (120).

26) «المكتبة الشرقية، المخطوط (537)، 12/ 11»، ومخطوط مكتبة القديس بولس (106)، ص (156).

27) «المكتبة الشرقية، المخطوط (537)، 111/ 6»، ومخطوط مكتبة القديس بولس (106)، ص (286).

28) «المكتبة الشرقية، المخطوط (537)، 111/ 6»، ومخطوط مكتبة القديس بولس (106)، ص (286). انظر أيضًا «A.A. Stamoul: 'The New Maronites", Schaff–Herzog Encyclopedia 11, ed. Samuel Macauley Jackson (1958), 189».

29) «المكتبة الشرقية، المخطوط (537)، 111/ 6»، ومخطوط مكتبة القديس بولس (106)، ص (289–91).

30) «Dib, History of the Maronite Church, 119». يقدم المطران ديب معلومات إضافية عن المناظرة عن الأديرة المختلطة. انظر أيضًا «Labourt, Maronites, 688».

31) عن أسماء هذه الأديرة انظر رسالة السمعاني إلى البابا إقليميس الثاني عشر في الدبس، «الجامع المفصَّل. ص 495». انظر أيضًا «Dib, History of the Maronite Church, 133».

32. Dib, History of the Maronite Church, 144.
33. Ibid.
34. Ibid., 136f.

35) انظر الترجمة العربية لمذكرة البابا بينديكتس الرابع عشر، التي تثبت قرارات المجمع اللبناني الملحقة بالمخطوط العربي (537) من (المكتبة الشرقية).

36) عن مجمع اللويزة هذا انظر الدبس: «الجامع المفصَّل. ص 562–64»، و«Dib, History of the Maronite Church, 161– 166».

37. Dib, History of the Maronite Church, 162-63.

38) داغر: «بطاركة الموارنة. ص 96–97»، و«Dib, History of the Maronite Church, 162–66».

39) الدبس: «الجامع المفصَّل. ص 438–42»، وداغر: «بطاركة الموارنة. ص 67-68»، و«Dib, History of the Maronite Church, 138– 42».

40) داغر: «بطاركة الموارنة. ص 127–31»، وخصوصًا ص (129–130) حيث يستشهد الكاتب برسالة البابا بيوس الثاني عشر والتي اختار فيها المعوشي ونصبّه بطريركًا.

41) انظر قرارات المجمع اللبناني في المخطوط العربية (537) من «المكتبة الشرقية. 11/ 12، والمخطوط العربية (106) في مكتبة القديس بولس، حريصا، ص 146-147.
42) طرازي: «أصدق ما كان عن تاريخ لبنان وصفحة من أخبار السريان. ص 2-4».
34 Beggiani, A Brief History, 1.
44) للمقارنة بين ليتورجية شرار وليتورجية أدّى وماري، انظر، رحماني: «المباحث الجلية. ص 411-433». يعدّ رأي رحماني القائل إن شرار هي ليتورجية مارونية غير مقنع ولا أساس له من الصحة على الصعيد التاريخي.
45. Beggiani, A Brief History, 1-47.
46. See The Maronite Rite: A Catechism, ed. Msgr. Joseph Abi Nader (Maronite Apostolic Exarchate, 1972), p. 15.
47. Ibid., 19.
48. Ibid., 18-19.
49. Ibid., 14.
50. Johannes M. Hoech, "Decrees On Eastern Catholic Churches," trans. into English by Lalite Adolphus in Commentary On The Documents of Vatican II 11 (New York, 1967), 307-327.
51. Abi Nader, The Maronite Rite 15.
52. Ibid.
53. See the leaflet written by Rev. Ronald Beshara entitled A Church On The Move" Leturgical Reform in the Dioces of Saint Maron.
54. Ibid.
55. Ibid.
56. Beggianin, A Brief History, 138f.
57. Beshara, A Church On The Move.

ثبت المراجع

Vatican Library

Vat. Syriaé and Garshuni (Syriaé written in Arabic letters) MS 146 contains the Exposition of the Faith ascribed to John Marun together with The Ten Treatises of Tuma, bishop of Kfartab.

Vat. Garshuni MS 210 contains the Zajaliyya of Jabra'il Ibn al-Qila[c]i.

Vat. Garshuni MS 395 contains Apology for the Origin of the Maronites and Their Adherence to the Catholic Faith by the Maronite Patriarch Istefan al-Duwayhi. This work was edited and published by Rashid al-Khuri al Shartuni under the title Tarikh al-Ta'ifa al-Maruniyya (History of the Maronite Denomination) (Beirut, 1890).

Vat. Garshuni MS 396 contains Apology for the Maronite Denomination Against the Charges of Giovanni Battista Eliano and Thomas à Jesu the Carmelite.

Vat. Garshuni MS 640 contains Marun al-Tubani (Blessed Marun) by the Maronite Bishop of Nicosia Jabra'il Ibn al-Qila[c]i. The author partly relates the life story of John Marun and defends the perpetual adherence of the Maronites to the Catholic faith.

Vat. Arabic MS 74 contains a collection of religious treatises relating to the faith of the Syrian Orthodox Church (Jacobite) compiled by the fifteenth-century Syrian writer Musa Ibn Atsha. In one of these treatises entitled A Discourse on the Faith of the Syrian Church, most likely written by Ibn Atsha, the author

relates the episode of a certain monk named Marun who was delegated by the Emperor Justinian I to the coastal towns of Lebanon and his possession by a demon. This is the Discourse which the Patriarch Istefan a l Duwayhi and other Maronite writers call "The Doctrine of the Jacobites:' The MS also contains an Arabic translation of Bar Salibi's Commentary on the Holy Eucharist, made by Ibn Atsha.

Vat. Syriac MS 29 contains twenty-one liturgies including one ascribed to John Marun entitled, "A Liturgy of St. John, Patriarch of the Maronites known as Marun, the Saint and Doctor of the Church:' Most of these liturgies, however, were drawn up by leading fathers of the Syrian Orthodox Church such as Li*azar (Lazarus) Bar Sabto, bishop of Baghdad, Marutha, metropolitan of Tagrit, Tuma of Harclea, and others. This MS was transcribed by the priest Yamin son of Salim from the village of Hagil in 1846 of the Greeks (A.D. 1535).

Vat. Syriac MS 48 transcribed in Lebanon in A.D. 1507 contains ordinals for different church offices.

Vat. Syriac MS 101 contains a Syriac copy of Bar Salibi's Commentary on the Holy Eucharist together with Moses Bar Kifa's On the Priesthood, transcribed by Abraham Ecchellensis and ascribed to John Marun.

Vat. Garshuni MS 123 and 133 contain the Book of al-Huda (Nomocanon).

Vat. Syriac MS 405 contains a commentary on the Gospel by the eleventhcentury Nestorian writer Abu al-Faraj Abd Allah Ibn al-Tayyib believed by Bishop Clement Yusuf Dawud to have been distorted by Maronites. It was transcribed by Mikha'il from Lebanon in the year 7064 from the time of Adam, the year 1867 of the Greeks (A.D. 1555).

Bibliothèque Orientale de St. Joseph Université

Arabic MS 47 contains al-Ta rikh al-Wajiz (Compendium History) by the Deacon Antonius Ibn al-Shaykh Abu Khattar al-Shidyaq of Ayn Turin, (Aynturini) Beirut, Lebanon. Pp. 53-61 of this MS includes Mukhtasar Tarikh Jabra'il al-Qila'i al-Lihfidi, (Compendious History of Jabra'il al-Qilaci of Lihfid).

Arabic MS 57 contains a prose version of the Compendium History of al-Qila'i.

Arabic MS 537 contains the acts of the Lebanese Council convoked by Joseph Assemani in the Monastery of Louisa, Lebanon, in 1736. Appended to this copy is the memorandum of Pope Benedict XIV confirming the acts of the council. This copy is not paginated.

Arabic MS 692 contains answers of the Malkite Patriarch Maximus Mazlum to questions addressed to him by a member of his congregation regarding the

derivation of the term Maronite, the Monastery of Marun, and the faith of the Maronites.

Arabic MS 750 contains the letter of the Malkite Patriarch Cyril Tanas to Pope Benedict XIV, defending himself against the Maronites who accused him of desecrating the portrait of Saint Marun.

Arabic MS 785 contains Yuhanna Badhinjana's Mir'at al-Hagg al-Wadiyya fi Sharaf al-MillJ al-Maruniyya, which is a defense of the perpetual adherence of the Maronites to the Catholic faith.

Arabic MS 16 contains a copy of Yuhanna Ujaymi's al-Hujja al-Rahina fi Hagiqat Asl al-Mawarina, being a treatise on the true origin of the Maronites addressed to the Khwaja Elias Abduh of Aleppo.

Syriaé MS 31 contains a copy of Bar Salibi's Commentary on the Holy Eucharist.

Library of Dayr al-Kraym, Lebanon

Arabic MS 36 contains Bulus Masᶜad's al-Durr al-Manzum Radd ᶜala al-Masa'il wa al-Ajwiba al-Mumdat bi Ism al-Batriyark Maximus Mazlum, being a refutation of the answers of the Patriarch Maximus Mazlum to questions addressed to him by a member of his congregation regarding the term Maronite, the Monastery of Marun, and the faith of the Maronites.

Garshuni MS 31a contains A Treatise on Faith which is, in fact, the Exposition of the Faith attributed to John Marun.

Arabic MS 123 contains a list of Maronite patriarchs from 685 to 1672.

Library of the Monastery of Mar Dumit, Lebanon

Arabic MS 454 contains another copy of Antonius Aynturini's Compendium History. It also contains a Garshuni copy of Madihat Kisrawan, known as the Zajaliyya, by the Maronite Bishop Jabra'il Ibn al-Qila°i.

Bibliothèque de St. Paul Harisa, Lebanon

Arabic MS 106 contains the acts of the Lebanese Council (1736). Appended to these acts is a list of Maronite patriarchs from «Theopanes» to Yusuf Hubaysh (d. 1854). This copy is paginated.

Library of the Syrian Orthodox Church, Damascus, Syria

Garshuni MS 25 contains a Discourse on the Faith of the Syrian Orthodox Church referred to by Maronites as "The Doctrine of the Jacobites.'

Garshuni MS 31 contains a summary of the Ecclesiastical History of Bar Hebraeus and its continuation to the nineteenth century. The compiler devoted several

pages to the history of the Maronite Church derived mainly from Assemani, Bibliotheca Orientales.

Syriac MS containing a biography by Margolon, a disciple of Saint Simon the Stylite. It consists of ninety-eight pages of medium size transcribed in the fourteenth century, quoted by Ignatius Ya`qub III, Nafh al-Abir, p. 92, footnote 1.

British Museum Library

Syriac MS Add. 12, 155, fol. 163-164 contains a letter from the monks of the Monastery of Marun in Armanaz to a group of Syrian Orthodox monks in Antioch and the response of these monks to it.

Arabic MS Add. 19408 contains al-Durr al-Multagat min Kull Bahr wa Safat (Pearls Picked from Every Sea and Basket) compiled by Muhammad Ibn Ali
Ibn Mahmud al-Katib al-Dimashgi, completed iπ A.H. 743'i35z A.D..

Syriac MS Add. 12, 159 fois. 47a-Slb contains Severns of Antioch, Homily (No. 30) on Saint Simon the Stylite.

Syriaε MS Add. 17, 172 fol. 83 contains Saint Ephraim's metrical hymn on the Nativity of Our Lord.

Bibliothèque Nationale, Paris

Arabic MS 203 contains a copy of the Zajaliyya of Ibn al-Qila°i together with the Ten Treatises (al-Magalat al-Ashr), of Tuma, bishop of Kfartab. These Treatises were edited and published by Philip al-Samrani in al-Manara (1936).

WESTERN SOURCES

Abraham, Paul. The Maronites of Lebanon: The Staunch Catholics of the Near East. Wheeling, West Virginia: printed by the author, 1931.

Anaissi, Tobias. Bullarium Maronitarum. Rome: M. Bretschneider, 1911.

Collectio documentarum Maronitarum, Liverno, 1921.

Assemani, Guiseppe Luigi (Yusuf Louis), ed. Codex Liturgicus Ecclesia universae. 13 vols. Rome, 1749-1766 (Reprinted, Paris-Leipzig: Huberti Welter, 1902).

Assemani, Stefano Evodius (Istefan Awwad), ed. Acta Sanctorum martyrum orientalium et pocidentalium. Rome: Typis Josephi Collini, 1748.

Assemani, Guiseppe Simone (Joseph Assemani). Bibliotheca Orientalls Clementine Vaticana. 4 vols. Rome: Typis Sacra□ Congregationis de propaganda fide, 1719-1728.

___ : Italicae Historiae Scrip tores ex Bibliotheca Vaticana. Rome: Typographic Komarek apud A. Ratilium, 1751-1753.

___ : Bibliotheca juris orientalie canonici et civilis. 5 vols. Rome: Typographic Komraek, 1762-1766.

Atiya, Azia. History of Eastern Christianity. South Bend, Indiana: Notre Dame University Press, 1967.

Attwater, Donald. The Christian Churches of the East, 2nd ed., 2 vols., Milwaukee, Wisconson: Bruce Publishing Co., 1947.

Badger, George Percy. The Nestorians and Their Rituals. 2 vols. London: Joseph Masters & Co., 1852.

Bardy, Gustave. The Greek Literature of the Early Christian Church. Translated into English by Mother Mary Reginald. London: Sands & Co., 1929.

Beggiani, Seely Joseph. A Brief History and Commentary of The Divine Liturgy Of The Maronite Antiochene Church, Diocese of St. Maron of Detroit, 1973.

___: Early Syriac Theology: With Special Reference to the Maronite Tradition. University Press of America, 1983.

Beshara, Ronald. A Church On The Move: Liturgical Reform in The Diocese of Saint Maron (leaflet). n.p. and n.d.

Boyle, Isaac. A Historical View of the Council of Nice with a Translation of Documents. Philadelphia: Lippincot, 1879.

Butler, Howard Crosby. Early Churches in Syria. Edited and compiled by E. Baldwin Smith for the Department of Arts and Archaeology of Princeton University. Leiden: E. J. Brill, 1929.

Carrington, Philip. The Early Christian Church. 2 vols. Cambridge University Press, 1957.

Chapman, John, Father. The Condemnation of Pope Honorius. London: Catholic Truth Society, 1907.

Charanis, Peter. Church and State in the Later Roman Empire: The Religious Policy of Anastasius The First, 491-519. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1939.

Chesnut, Roberta. Three Monophysite Christologies. Oxford University Press, 1976.

ChristologyoftheLaterFathers.EditedbyRoachie,E.Hardy.3vols.Philadelphia,1954.

Churchill, Charles Henry Spencer. The Druzes and the Maronites under Trukish Rule from 1840-60. London, 1862. (Reprinted, New York: Arno Press, 1973).

Combefis, François. Historia haeresis monthelitarum. Paris: Euriptibus Antonن Berber, 1648.

Cureton, William. Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establish ment of Christianity. London: Williams & Norgate, 1864.

Cyril of Alexandria. On the Incarnation Against Nestorius (Oxford, 1881), with

105-page preface by E. B. Pusey.

Dahdah, Joseph al. The Geography of Syria Followed by the History of the Original Maronite Church. Sydney, Australia: R. T. Kelly Printers, 1899.

Dandini, Girolamo (Jerome). Missione apostolica al patriarca a Maroniti del monte Libano. Cesena, 1656. English translation, A Voyage to Mount Lebanon wherein is an account of the customs, and manners & c., of the Turks. Also a description of Candia, Nicosia, Alexandretta & c. Written originally in Italian, in John Pinkerton, editor. A General Collection of the best and most interesting Voyages and Travels 10. London, 1811.

Della Vida, Giorgio Levi. Ricerche Sella Formazione Del Piu Antico Fondo Monoscritti Oriental Della Bibliotheca Vaticana. Vatican, 1939.

Denny, Edward. Papalism: A Treatise on the Claims of the Papcy as Set Forth In The Encyclical Static Cognitum. London: Rivingtons, 1912.

Dib, Pierre. L'Histoire de L'èglise Maronite. Beirut, 1962. An English translation of the same, History of the Maronite Church. Translated into English by Rev. Seely Beggiani. Detroit: Maronite Apostolic Exarchate, 1971.

___ : Etude sur la liturgie Maronite. Paris, 1919.

Dionysius the Areopagite. The Works of Dionysies the Areopagite. Translated into English by Rev. John Parker. New York: Richwood Publishing Co., 1976. (Reprinted from the original of 1897-1899).

Downey, Glanville. A History of Antioch in Syria. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1961.

Duschesne, Louis. Early History of the Christian Church from its Foundation to the End of the Fifth Century 4th ed. Translated into English by Claude Jenkins. 3 vols. London: John Murray, 1957.

Dvornik, Francis. The Idea of Apostolicity and the Legend of the Apostle Andrew. Harvard University Press, 1958.

___: Epistolae Imperatorum Pontificum Aliorum Avellana Quae Dicitur Collectio.

Edited by Otto Geunther. CSEL 35. Vienna, 1898.

Evagrius Scholasticus. Ecclesiastical History. London: Henry G. Bohn, 1854.

This work is translated from the Greek into English and published together with the Ecclesiastical History of Theodoret, bishop of Cyrus, under the title History of the Church but without identifying the translator. Festugière, A. J. Antioch□ Paînne Et Chrétienne. Paris: Edition E. de Boccard, 1959.

Fortescue, Adrian. The Lesser Eastern Churches. London: Catholic Truth Society, 1913.

Freud, W. H. C. The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries, Cambridge University Press, 1972.

Ghaziri, Bernard Ghobaira al. Rome Et L'église Syrienne-Maronite D' Antioch (517-1531). B. P Maisonneveue, Editeur. Paris: Libraire Orientale Et American, 1906.

Gibbon, Edward. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. 5 vols. Edited by Rev. H. H. Human, Philadelphia: Coates, 1860, and the same ed., vol 8. J. B. Bury. New York: Fred De Fau and Company, 1907. Gill, J. The Council of Florence. Cambridge University Press, 1959.

Graf, Georg. Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur. 5 vols. Biblioteca Apostolica Vaticana 1947.

Green, John. A Journey from Aleppo to Damascus with a Description of Those two Capital Cities and Neighbouring Parts of Syria, etc. London: printed for W. Mears, 1735-1736.

Harik, Iliya. Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon 1711-1845. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1968.

Harnack, Adolph. History of Dogma. 7 vols. Translated into English by Neil Buchanan. Dover, New York: n.d.

Hefele, Charles Joseph. A History of the Christian Councils. 5 vols. Translated into English by William R. Clark. Edinburgh: T & T Clark, 1871-1896.

Hitti, Philip K. History of Syria Including Lebanon and Palestine. New York: MacMillan, 1951.

___: Lebanon in History. New York: St. Martin's Press, 1957.

Hoeck, Johannes M. Decree on Eastern Catholic Churches. Translated into English by Lalit Adolphus, in Commentary On The Documents of Vatican 2, no. 1. New York: Herder & Herder, 1967.

Honigmann, Ernest. Évêques Et Évêchés Monophysites D'Asie Anterieure Au VI Siècle. Louvain: Impremerie Orinetaliste, Louvain, 1951.

Hurewitz, J. C. Diplomacy in the Near and Middle East. 2 vols. Princeton, New Jersey: D. Van Nastrand, 1956.

Jacques De Vitry. Histoire Hierosolomitana, in Bongans, Gesta Dei per Frances Orientales Historias 1. Hanover, 1611. An English translation of this work, The History of Jerusalem, by Aubert' Stewart is in Palestine Pilgrims Text Society 11. London, 1869.

John of Damascus. De Recta Sententia. Edited by Michel (Michael) Lequien, in Migre. Patrologia Graeca 94, 1421-432.

___: Epistola Ad Jordanem Archimandritam De Hymno Trisagio. Edited

by Michel (Michael) Lequien, in Migre, Patrologia Graeca, 95, 22-62. Jouplain (Bulus Nujaym). La question du Liban. 2nd. ed. Jonieh, 196.

Jugie, Martin. Les schisme byzantin, aperçue historique et doctrinal. Paris: P. Lethielleux, 1941.

Kidd, B. J. A History of the Church to A.D. 461. 3 vols. Oxford University Press, 1922.

___: The Churches of Eastern Christendom. London: Faith Press, 1927. Labours, Jerome. Le Christianisme dans l' Empire Perse sous la dynastie Sassanide (224-632). Paris: V. Lecoffre, 1904.

Labours, M. Antiqua ecclesia Syro-Chaldiacae tradition circa petri apostoli e jusque successorum romanorum pontificum divinium primatur. Rome, 1879.

Lebon, Joseph. Le Monophysisme Sévérien étude Historique, Littéraire Et Théologique Sur la résistance monophysite au Concile de Chalcédoine. Louvain, 1909. (Reprinted AMS Press, 1979-80).

Lequien, Michel. Oriens Christianus. 3 vols. Paris: Typographic regis, 1740.

Lietzmann, Hans. Apollinaris von Laodicea and seine Schule. Tubingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1904.

Ligouri, Alfonso Maria de. The History of Heresies and Their Refutation. 2 vols. Translated into English by Rev. John T. Mullock. Dublin: J. Duffy, 1847.

Loofs, Friedrick. Nestorius and His Place in The History of Christian Doctrine. Cambridge University Press, 1914.

Mackintosh, H. R. The Doctrine of the Person of Jesus Christ. New York: Charles Scribner's Sons, 1931.

Magoulias, Harry J. Byzantine Christianity: Empire, Church and the West. Chicago: Rand McNally, 1970.

Mann, Horace Kinder. The Lives of the Popes in the Early Middle Ages. 18 vols. London: K. Paul, Trench, Trubnere Co.; St. Louis: B. Herder Book Co., 1925-1932.

Martyrologii Romani Gregorii XIII, fuss u editi Urban VIII et Celmentis X etc. Rome: J. Salviucci and Son, 1845.

Methodius, G. Fouyas (Archbishop). The Person of Jesus Christ In The Decisions of the Ecumenical Councils. Addis Ababa: Central Printing Press, 1976, 174-184.

Mosheim, J. L. Von. Institutes of Ecclesiastical History, Ancient and Modern. 3 vols. Translated into English by James Murdock. New York: Harper & Brothers, 1844.

Naaman, Paul P Théodoret de Cyr et al Monastère de Saint Maroun: Les Origines des Maronites. Lebanon: Université Saint-Esprit Kaslik, 1971. Nairon, (Naironus) Antonius Faustus. Dissertatio de origine, nominé ac religions Maronitarum. Rome: Zacharian Dominicum Acamitek a Kronenfeld, 1679.

___ : Evoplia fidei Catholicae romance historien-dogmaticل ex vetustissimis syro rum, seu chaldaeorum monumentis ـنruts, etc. Rome: Typis S. tong. de Propaganda fide, 1694.

Nau, François. Opuscules Maronites. Paris: Chez Ernest Lerous, 1899-1900.

Neale, John M. A History of the Holy Eastern Church. 2 vols. London: Masters, 1850.

Nöldeke, Theodor. Sketches from Eastern History. Translated into English by John Sutherland Black. Beirut: Khayat, 1963.

___: The Oecumenical Documents of the Faith ,etc. Edited by T. H. Bindley and F. W. Green, 4th ed. London: Methner, 1950.

Parsons, Rueben. Studies in Church History. 3rd ed. 6 vols. Philadelphia: J. J. McVey, 1886-1900.

Photius of Constantinople. Bibliotheca, in Migne, Patrologie Graeca 103.

Quaresmio, Francisco. Historia, Theologia Moralis Terraـ Sanctae Elucidatio, etc. 1st ed. Antwerp, 1634-1639. 2nd ed. Venice: Typis Antonellianis, 1880-1881.

Rabbath, Anton. Documents inédits pour Servir a l' histoire du Christianisme en Orient. 2 vols. Paris-Leipzig: A. Picard, 1905-1910.

Raphael, Pierre. The Role of the Maronites in the Return of the Oriental Churches. Translated into English by Rev. Peter A. Eid. Youngstown, Ohio: United Printing Co., 1945.

Raven, Charles Earle. Apollinarianism; an essay on the Christology of the early Church. Cambridge University Press, 1923.

Relazione dell' ablegaziene apostolica alla razione de Maronitinella Siria e Monte Libano (in 1736) de Monsignor Guiseppe Assemani alla S. Congregatio de Propaganda Fide. Rome, 1741. Parts 3 and 13.

Renaudot, Eusèbe. Liturgiarum Orientalium Collectio. 2 vols. 2nd ed. Francofurti Ad Moenum, Eumptibus Josephi Baer Bibliopolae, Londine, Apud Joanneum Leslie Bibliopolam, 1847. (Reprinted with an introduction by Rev. J. M. Hussey, Franborough: Greg, 1970).

Renouf, Sir Peter. The Condemnation of Pope Honorius. London: Longmans Green, 1868.

___: The Case of Honorius Reconsidered. London: Longmans Green Reader Dyer, 1869.

Roux-Charles F France et Chretiens d' Orient. Paris: Calmann-Levy, 1939.

Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima Collectio. Edited by Giovanni D. Mansi. Florence and Venice, 1759-1798.

___: Sacrosancta Concilia. 17 vols. Edited by Philip Labbe and Gabriel Cossartii.

Paris: Societatis Typographicae Librorum Ecclesiasticorum Jussu Regis Constitutatae, 1671-1672.

Salibi, Kamal S. Maronite Historians of Medieval Lebanon. Beirut: American University of Beirut, 1959.

___: The Modern History of Lebanon. London: Weidenfeld and Nicolson, 1965.

Sarkissian, Karekin. The Council of Chalcedon and the Armenian Church. 2nd. ed. New York: Armenian Church Prelacy, 1975.

Sellers, R. V. The Council of Chalcedon. London: S.P. C.K., 1961.

Suriano, Francesco. Il trattato di Terra Santa e dell' Orient. Edited by Girolamo Golubovich. Milan, 1900. For translation of this work see Treatise of the Holy Land, translated into English by Theophilus Bellorini and Eugene Hoade. Jerusalem: printed at the Franciscan Press, 1949.

Synodus provinciales a Remo Domino Patriarcha Antiocheno, archiepiscopis et episco pis nec non clere saeculari et regulari nationis syrorum maronitarum una cum Remo D. Jos. Sim. Assemano, Sedia apostolicae Ablegate, in Monte Libano celebrate Anno 1736, Rome, 1820. This work contains the Latin version of the Lebanese Council of 1736. For the Arabic version of the same look under manuscripts.

Tchalenko, G. Villages antique de la Syrie du Nord. 3 vols. Paris: P Geuthner 1953-1958.

___ : The Maronite Rite: A Catechism. Edited by Msgr. Abi Nader. Maronite Apostolic Exarchate, 1972.

Theodoret, bishop of Cyrus. Religiosa Historia in Patrologie Graeca 82. Edited by J. P Migne. Paris: Migne Printers, 1855.

___: Ecclesiastical History. London: Henry G. Bohn, 1854.

Theophanes. Chronographia in Patrologia Graeca 108. Edited by J. P Migne. Paris, 1863.

Thomas à Jesu. De Procuranda Salute Omnium Gentium. Rome, 1613.

(Reprinted by Collegio Internationale S. Teresa, Rome, 1940.)

Vasiliev, A. A. Justin the First: An Introduction to the Epoch of Jus tinian the Great. Harvard University Press, 1950.

___: The Byzantine Empire. 2 vols. University of Wisconsin, 1964. Villien, Antoine. L' abbé Eusèbe Renaudot, essay sur sa vie et Sur son oeuvre liturgique. Paris: V. Le Coffre, 1904.

Vbus, Arthur. A History of Asceticism in the Syrian Orient. 2 vols. Louvain, 1958-1960.

Wigram, W. A. The Separation of the Monophysites. London: Faith Press, LTD., 1923.

William of Tyre. Historia rerum in partibus transmarinis gestarum, in Patrologia

Latino 201. For English translation see A History of Deeds Done Beyond the Seas. 2 vols. Translated into English by A. Babcock and A. C. Krey. New York: Columbia University Press, 1943.

Wright, William. A Short History of Syriac Literature. London: Adam & Charles Black, 1894.

CatalogueoftheSyriacManuscriptsintheBritishMuseum.3vols.London,1870-1872.

EASTERN SOURCES

Acta Martyrum et Sanctorum. Edited by Paul Bedjan. Leipzig, 1894.

Anaissi, Tubiyya al-. Silsila Tarikhiyya li Batarikat al-Mawarina. Rome, 1927.

Baladhuri, Ahmad al-. Futuh al-Buldan. 3 vols. Edited by Salah al-Din al Munajjid. Cairo, 1956.

Bar Hebraeus, Gregorius. Chronicon Eccleleslasticum. 3 vols. Edited with Latin translation by J. B. Abbeloos and Thomas J. Lamy. Louvain, 1872-1877.

Bar Salibi, Dionysies Jacob. A Treatise of Barsalibi Against the Melchites. Translated into English by Alphonse Mingana. Woodbrooks Studies, Bulletin of the John Rylands Library 11 (1927), 110-203.

___: Expositio liturgiae. Edited and translated into Latin by Hieroniymous (Jerome) Labours. Paris, 1903. In Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 5, 13-14. Scriptores Syriac, Ser. 2, t. 98. (Reprinted, Louvain, 1955).

Barsoum, Ignatius Afram (Patriarch of Antioch). Kitab al-Lu'lu al-Manthur fi Tarikh al-Ulum wa al-Adab al-Suryaniyya. 2nd ed. Aleppo. 1956. (Reprinted by the Syriac Academy, Bagdad, 1976). First ed. Hims, Syria, 1943.

Batriq, Saᶜid Ibn (Eutychius). Kitab al-Tarikh al-Majmu' 'ala al-Tahgiq wa alTasdiq. Edited by L. Cheikho. Beirut, 1905 and 1909. In Corpus Scripto rum Chris tianarum Orienta hum, Scriptores Arabici Textus Series Tertia-Tomus VI and VII. Latin Translation_ in Migne, Patro.logia Graeca 111.

Behnam, Bulus. Khama'il al-Rihan aw Orthodoxiyyat Mar Ya'qub al-Sarugi alMalfan. Mosul, n.d.

Bustani, Fu'ad Afram al-. Mar Marun. Beirut, 1965.

Chabot, J. B. Les Origines des la legénde de Saint Jean Maron, Academie des Inscription et belle-lettres 43, no. 2. Memoirs. Paris, 1951.

___ : La liturgie Attribuée A Saint Jean Maron. Paris: Imprimiere Nationale, 1940.

___ : Le Légende de St. Bassus et son Couvent A Apamée. Paris, 1893. Chebli, Butrus. Tarjamat Abina al-Maghbut Istefan al-Duwayhi Batriyark Antakiya. Beirut, 1913.

Cher, Addai. Tarikh Kaldo wa Athur. 2 vols. Beirut, 1912-1913.

Chronica Minora I. Edited by I. Guidi. CSCO, 1960; Vol. 11, edited by E. W. Brooks. CSCO, 1960; Vol. 111, edited by E. W. Brooks, I. Guidi, and J. B. Chabot. CSCO, 1961; and the Arabic translation of Chronics Minora entitled al-Tarikh al-Saghir. Made by Rev. Butrus Haddad. Baghdad, 1976.

Chronicon ad annum Domini 819 Pertinens, anon. Edited and translated into French by J. B. Chabot, CSCO, Scriptores Syri III, 14. Louvain, 1937.

Chronicon ad annum Domini 846 Pertinens, anon. Edited and translated by E. W. Brooks and J. B. Chabot, CSCض, Scriptores Syri III, 4. Paris, 1903. Daghir, Yusuf. Batarikat al-Mawarina. Beirut, 1959.

Dawud, Clement Yusuf. Kitab Jamie al-Hujaj al-Rahina fi Ibtal Da'awa alMawarina. Cairo-Leipzig, 1908.

Dawes, Butrus. Tarikh al-Mawarina al-Divi wa al-Siyasi wa al-Hadari I. Beirut, 1970.

Deryan, Yusuf. Lubab al-Barahin al-Jaliyya 'an Hagigat Amr al-Ta'ifa alMaruniyya. n.p., 1911.

___:Al-Barahinal-Rahinafial-Maradawaal-Jarajimawaal-Mawarina.Beirut,1904.

Dibs, Yusuf al-. Ruh al-Rudud fi Tafnid Za'm al-Khuri Yusuf Dawud. Beirut: alUmumiyya Press, 1871.

___: Al-Jami' al-Mufassal fi Tarikh al-Mawarina al-Mu'assal. Beirut: Catholic Press, 1905.

___: Tarikh Suriyya. 8 vols. Beirut, 1899-1905.

Documents Ad Origines Mono physitarum Illustranda. Edited by J. B. Chabot, in Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 37. Paris: E Typographeo Republicae, Lipsiae, Otto Harrassowitz, 1917.

Duwayhi, Istefan al-. Tarikh al-Ta'ifa al-Maruniyya. Edited by Rashid al-Khuri al-Shartuni. Beirut, 1890.

___: Tarikh al-Azmina. Edited by Ferdinand Taoutel al-Yasuci. Catholic Press, Beirut: 1951.

___:Manaratal-Agdas.2vols.Editedbyal-Shartuni.Beirut,1895-1896.Fahd,Butrus, ed. Kitab al-Huda wa Tarikh al-Ta'ifa al-Maruniyya. Jonieh, Lebanon, 1954.

Fida, Abu al. Al-Mukhtasar fi Akhbar al-Bashar. Edited by H. O. Fleischer. Leipzig, 1831.

Hamawi, Yaqut al-. Mu'jam al-Buldan. Beirut, 1956.

Hagq, Ibn Abd al-. Marasid al-Ittila' fi Asma al-Amkina wa al-Biga'. Leiden, 1852.

Hobeika, Joseph. Explaction de la Litrugie Syriaque per Saint Jean Maron: 627707. Beirut, 1922.

Iacobi Sarugensis Epistolae Quotquot Supersent. Edited by Gunnar Olinder. Louvain, 1952. In Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 116.

Ibri, ibn al- (Bar Hebraeus). Tarikh Mukhtasar al-Duwal. 2nd ed. Anton Salhani. Beirut, 1958.

Ignatius Ya'qub III (Patriarch of Antioch). Nafh al-Abir aw Sirat al-Batriyark Mar Severns al-Kabir. Damascus, 1970.

___: Al-Ha ga'iq al-Jaliyya fi al-Abhath al-Tarikhiyya wa al-Adabiyya wa al-Falsafiyya. Damascus, 1972.

___: Hibat al-Iman aw al-Ma /fan Mar Ya'qub al-Sarugi Isquf Batnan. Damascus, 1971.

John Bishop of Asia (Ephesus). Lives of the Eastern Saints. Translated into English by E. W. Brooks. Paris, 1923-1926.

___: The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus. Translated into English by R. Payne Smith. Oxford University Press, 1890.

John Bishop of Nikiu. The Chronicle of John Bishop of Nikiu. Translated into English by R. H. Charles. London: Williams & Norgate, 1916.

Joshua the Stylite. The Chronicle of Joshua The Stylite. Translated into English by William Wright. Cambridge University Press, 1882.

Kitab al-Muhamat can al-Mawarina wa Qiddishim. Compiled by Rev. Afram alDirani and revised by Rashid al-Khuri al-Shartuni. n.p., 1899. It contains the following treatises:

1. Risala li al-Tayyib al-Dhikr al-Khuri Anton al-Qayyala al-Beiruti Tilmidh Roma, pp. 1-101.
2. Al-Kitab al-Jadali. Istefan Awwad Assemani. pp. 103-457. This same treatise pp. 223-457 contains a defense of the Maronites and their saints sent by the Patriarch Yusuf Istefan to the Congregatio de Propaganda Fide submitted by Istefan Awwad Assemani.
3. Al-Ajwiba al-Saniyya 'an al-Ta'ifa al-Maruniyya. Reverend Mikha'il Fadil and Rev. Elias al-Jumayyil. pp. 458-92.
4. Al-Malikiyya wa al-Maruniyya. Bulus Mascad. pp. 493-513.

Lammens, Henri. Tasrih al-Absar fi ma Yahtawi Lebnan min al-Athar. 2 vols. Beirut, 1913-1914.

Mas^cad, Bulus. Al-Durr al-Manzum. Tamish, Lebanon, 1863.

Mas^cudi, Abu al-Hasan- Kitab al-Tanbih wa al-Ishraf. Edited by Abd Allah Ismail al-Sawi. Cairo, 1938.

___: Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar. 4 vols. Edited by Muhammad

Muhyi al-Din Abd al-Hamid. Cairo, 1938.

Matra, Amr Ibn. Akhbar Fatarikat al-Mashriq min Kitab al-Majdal. Edited by Henricus Gesmondi. Rome, 1896.

Mikha'il Rabo (Michael the Great or the Syrian). Kthobo d Makhthabanuth Zabne (Chronicle). Edited by J. B. Chabot. Paris, 1899-1910. A French translation of this work is made by J. B. Chabot entitled Chronique De Michel Le Syrien. 3 vols. Paris, 1899-1905. Vols. 2,357-529, and 3, 1-11 contain the history of Dionysies Tal Mahri.

Missale Chaldiacum Iuxta ritum Ecclessia nationis Maronitarum. Rome, 1594. Mugaffa', Severns Ibn al-. Kitab al-Majami'. Edited by P. Chelbi with the title Refutation de Said Ibn-Batriq (Eutychius) (Le Livre des Counciles) in Patro logia Orientales 3 (1905), 121-242.

___: Kitab al-Majami^c. Edited by L. Leroy. Book 2 in Patrologie Orientales 2 (1911), 456-600.

Muzhir, Yusuf. Tarikh Lebnan al-Am. 2 vols. n.d. and n.p.

Naggash, Zaki al-. Adwa Tawdihiyya 'ala Tarikh al-Maruniyya. Beirut: Dar Lebnan li al-Tiba 'a wa al-Nashr, 1970.

Nasri, Butrus. Dhakhi rat al-Adhhan fi Tarikh al-Mashariga wa al-Maghariba alSuryan. 2 vols. Beirut. 1912-1913.

Nestorius. La Livre d' Héraclides de Damas (Syriac version). Edited by Paul Bedjan. Paris-Leipzig, 1900. English translation of the same, The Bazaar of Heraclides, is by G. R. Driver and L. Hodgson. Oxford, 1925. French translation, François Nau, Le Livre d' Heraclide. Paris, 1910.

Philoxenus Bishop of Mabug. Three Letters of Philoxenus Bishop of Mabough 485-519. Edited and translated into English by Arthur Adolphe Vaschalde. Rome: Tipografia Della R. Academia Dei Lincei, 1902.

Qara'ali, Bulus. Hurub al-Mugaddamin 1075-1450. Beirut, 1937.

Qazan, Fu'ad. Lebnan fi Muhitihi al-Arabe. Beirut, Dar al-Farabi, 1972.

Qila^ci, Jabra'il Ibn al-. Madihat Kisrawan (Zajaliyya), Al-Majalla al-Su riyya alBatriydrkiyya 5 (1930), 513-530, 602-618; Vol. 6 (1931), 33-40, 160-68, 464-72, 529-36, 617-24, 637-78; and Vol. 7 (1932), 321-28, 401-508; al-Duwayhi, Tarikh al-Ta'ifa al-Maruniyya. Edited by Rashid al-Khuri alShartuni. Beirut, 1890. pp. 62-63, 82, 90; Philip Tarrazi, Asdaq ma ken 'an Tarikh Lebnan wa Safha min Akhbar al-Suryan 1. Beirut, 1947. pp. 3390. An English translation of the same is in Kamal S. Salibi, Maronite Historians of Medieval Lebanon. Beirut, 1959. pp. 34-36, 42, 45, 52-54, 61-62, 64-65, 70-71, 73, 77, 84.

Rahmani, Ignatius. Al-Mabahith al-Jaliyya fi al-Liturgiyyat al-Shargiyya wa alGharbiyya. Al-Sharfa Monastery, 1924.

Rustam, Asad. Al-Rum fi Siyasatihim wa Hadaratihim wa Dinihim wa Thaga fatihim wa Silatihim bi al-Arab. 2 vols. Beirut, 1955.

Kanisat Madinat Allah Antakiya al-Uzma. 3 vols. Beirut, 1958. Severns of Antioch. Le Philalèthe (Syriac text with French translation). Edited by Robert Hespel. Louvain, 1952.

Severus of Antioch. The Sixth Book of the Select Letters of Severns Patriarch of Antioch, in the Syriac version of Athanasius of Nisibis. 2 vols. Edited and translated into English by E. W. Brooks. London, 1903-1904.

___: (Sozopolitaneos). A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. Edited and translated into English by E. W. Brooks, Paris, 1915-1920.

Shababi, Mikha'il Abd Allah Gabriel. Tarikh al-Kanisa al-Antakiyya al-Suryaniyya al-Maruniyya. 3 vols. Beirut, 1900-1906.

Shahin, Gregorius Jirjis. Nahj Wasim fi Tarikh al-Umma al-Suryaniyya al-Qawim. 2 vols. Syria: Sabra Press, 1911.

___: Kashf al-Angiba can Wujuh al-Mu'allifin wa al-Mu'arrikhinn alKadhaba. n.p.: 1911.

Shidyaq, Tannus al. Akhbar al-A^cyan fi Jabal Lebnan. Revised by Buttas alBustani. Beirut, 1859.

Sulayman, Mari Ibn. Akhbar Fatarikat Kursi al-Mashriq min Kitab al-Majdal. Edited by Henricus Gismondi. Rome, 1899.

Tarrazi, Viscount Philip. Asdaq ma Kan can Tarikh Lebnan wa Safha min Akhbar al-Suryan. 3 vols. Beirut, 1948-1949.

The Life of St. Simeon the Stylite: A Translation of the Syriac Text in Paul Bedjan's, Acta Martyrum et Sanctorum. Translated into English by Frederick Lent. Journal of the American Oriental Society 35 (1915-1917), 103-198.

The Second Synod of Ephesus. Edited and translated into English by Samuel G. F Perry. Dartford, kept, 1881.

Tuma, Severus Yacqub. Tarikh al-Kanisa al-Suryaniyya al-Antakiyya. 2 vols. Beirut, 1963.

Two Commentaries on the Jacobite Liturgy. Translated into English by R. H. Connolly and H. W. Codrington. London: Williams & Norgate, 1913.

Yasu^ci, Ferdinand Toautel al-. Watha'iq Tarikhiyya can Halab: Akhbar al Mawarina wa ma Ilayhim min 1606 ila yawmina. Beirut: Catholic Press, 1960.

Zachariah of Mitylene. The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Mitylene. Translated into English by F J. Hamilton and E. W. Brooks. London:

Methuen & Co., 1899.

Ajam, E. «Le Monothelisme Des Maronites D'Apres Auteurs Malchites;' Échos D' Orient 9 (Paris, 1906), 91-95.

Anawati, G. C. «The Roman Catholic Church and Churches in Communion with Rome;' in Religion in the Middle East. Edited by A. J. Arberrt, 1 (1969), 347-422.

Antoni, A. Dawes. "Tarikh al-Patriyarkiyya al-Antakiyya al-Maruniyya;" al-Mashriq 61 (1967), 391-456.

Armala, Ishaq. «Al-Malikiyyun, Batriarkiyyatuhum al-Antakiyya wa Lughatuhum al-Wataniyya wa al-Tagsiyya» (The Malkites: Their Antiochian Patriarchate, and National and Ritualistic Language), al-Mashriq 34 (1936), 37-66,211-34,362-94.

___: «Al-Rutab al-Kahnutiyya Ii al-Ta'ifatayn al-Maruniyya wa alSuryaniyya» (Ecclesiastical Offices of both the Maronite and the Syrian Churches), al-Mashriq 30 (1932), 161-69, 297-302, 365-71, 531-37, 848-55,933-39.

Baysari, Francis Rev. al. "Mugabala bayn al-Imadh al-Ya'qubi al-Qadim wa al-Imadh al-Maruni al-Hadith;' al-Mashriq 62 (1968), 139-54.

Brehier, Louis. "Attempts at Reunion of the Greek and Latin Churches;' The Cambridge Medieval History, planned by J. B. Bury, 4, Chapter XIX (New York), 619-26.

Canard, M. "Djaradjima," The Encyclopedia of Islam 11 (1965), 456-58.

Cheikho, Louis. "Shuhada al-Majma' al-Khalgayduni fi al-Tarikh" (The Martyrs of the Council of Chalcedon in History), al-Mashriq 22 (1924), 599-603.

___: "Al-Ta'ifa al-Maruniyya wa al-Ruhbaniyya al-Yasu'iyya fi al-Qarnayn al-Sadis Ashar wa al-Sabir Ashar" (The Maronite Denomination and the Jesuit Order in the Sixteenth and Seventeenth Centuries), al-Mashriq 18 (1920), 65-69, 300-309, 675-86, 969-76, and al-Mashriq 9 (1921), 138-46, 293-302, 625-30, 758-70.

Crawford, Robert W. "William of Tyre and the Maronites;' Speculum (April, 1955), 222-28.

Dibs, Yusuf al. "Al-Marada wa al-Mawarina" (The Marada or Mardaites and the Maronites), al-Mashriq S (1902), 914-23.

___: "Laysa al-Jarajima al-Marada" (The Jarajima are not the Marada or Mardaites), al-Mashriq 6 (1903), 403-418.

Duwayhi, Istefan al. "Slisilat Batarikat al-Ta'ifa al-Maruniyya" (List of the Patriarchs of the Maronites Denomination), in al-Mashriq, edited by Rashid alShartuni, 1 (1898), 247-52, 308-313, 347-53, 390-96.

Frankel, Ephraim A. "The Maronite Patriarch: An Historical View of a Religious Zacim in the 1958 Lebanese Crisis;' The Muslim World, LXVI, No. 3 (October, 1976), 213-225 and in NO. 4, 245-258.

Freud, W. H. C. "Christianity in the Middle East: Survey Down to A.D. 1800," in Religion In The Middle East, edited by A. J. Arberry, 2 vols. Cambridge, 239 ,1969-96.

Ghalib, Butrus (Chorepiscopus). "Nawabigh al-Madrasa al-Maruniyya al-Ula" (The First Prominent Graduates of the Maronite School), al-Mashriq 22 (1924), 17-30, 100-114, 341-50, 438-48, 497-508, 586-98, 708-719. In this article the author discusses the activities and achievements of prominent graduates of the Maronite School in Rome such as the Patriarchs Istefan al-Duwayhi and Jirjis Amira. He also discusses the mission of Jerome Dandini to the Maronites.

Gribomont, Jean. "Documents Sur Les Origines De l'église Maronite;' Parole de l'Orient 5 (Kaslik, Lebanon, 1974), 95-132.

John of Asia (Ephesus). "Lives of the Eastern Saints: Spurious Life of James," edited into English by E. B. Brooks, Patrologie Orientales, edited by R. Graffin and E Nau, 19 (Paris, 1925), 229-73.

Karmali, Anastase Marie al-. "Al-Marada aw al-Jarajima" (The Marada or the Jarajima), al-Mashriq 6 (1903), 301-309.

Krüger, G. "Monothelitism," Encyclopedia of Religion and Ethics, edited by James Hastings, 8 (1916), 921-25.

Labourt, J. "Maronites;' The Catholic Encyclopedia, edited by Charles G. Herbermann, 9 (1913), 683-88.

Lammens, Henri. "Al-Akh (Fra) Gryphon wa Jabal Lebnan fi al-Qarn al-Khamis Ashar" (Friar Gryphon and the Mount of Lebanon in the Fifteenth Century), al-Mashriq 1(1898), 11-17, 56-62, 123-28, 145-50.

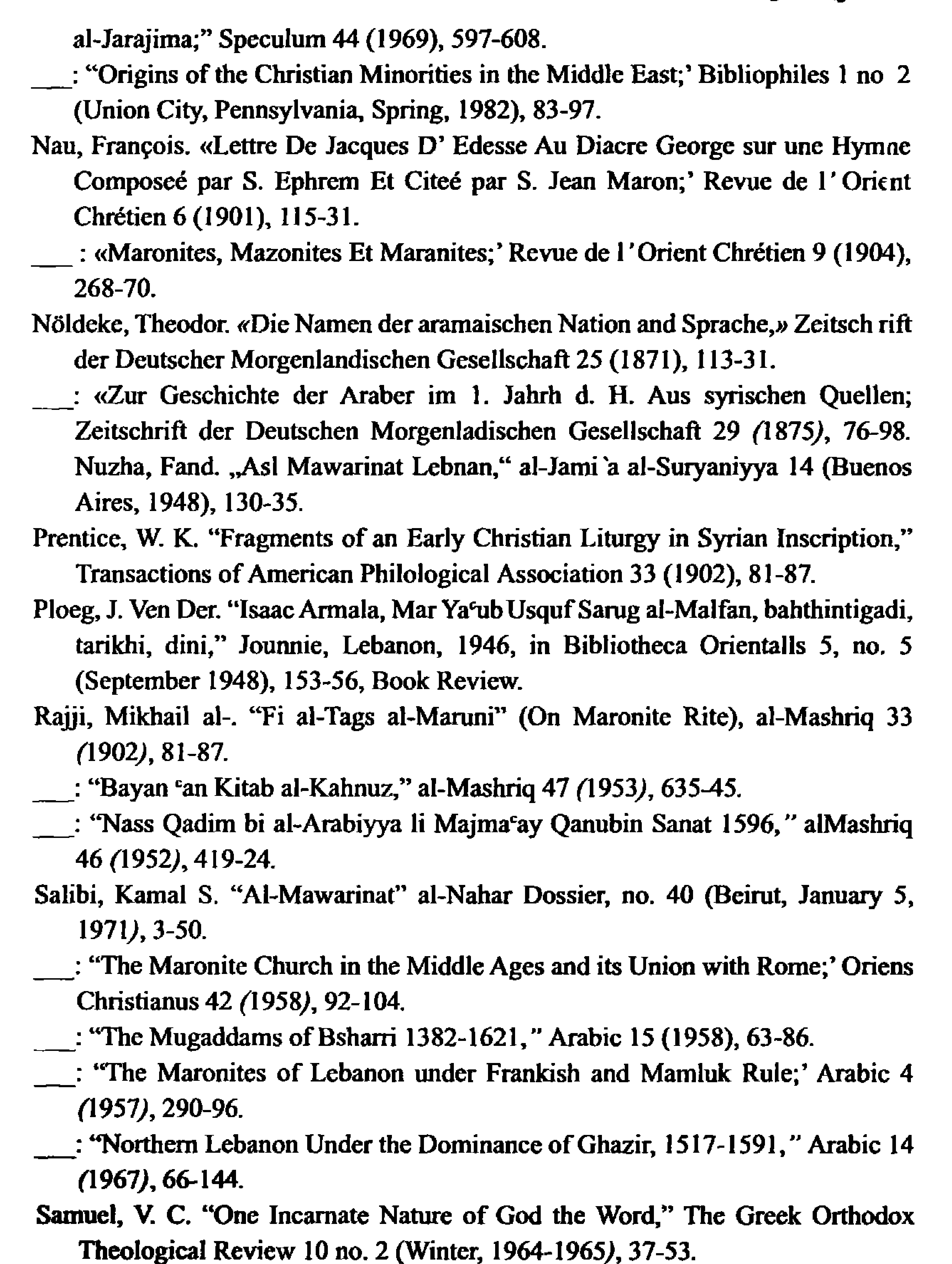
___ : "Frère Gryphon et le Liban su XV ème Siècle;' Revue de l'Orient Chrétien 4 (1899), 68-104.

___ : «Al-Marada» (The Mardaites, al-Mashriq, V (1902), 914-923. «Al-Rum al-Malikiyyun: Nubdha fi Aslihim wa Jinsiyyatihim" (The Malkite Rum 'Byzantines' A Tract on Their Origin and Nationality), al-Mashriq 111 (1900), 267-73.

Malik, Charles H. "The Orthodox Church;' in Religion In the Middle East, edited by A. J. Arberry, 2 Vols. Cambridge, 1969, 297-346.

Mingana, A. "Syriai Influence On the Style of the Kur'an;' John Rylands Library Bulletin 11 (London, 1927), 77-98.

Moosa, Matti. "The Relation of the Maronites of Lebanon to the Mardaites and



al-Jarajima;" Speculum 44 (1969), 597-608.

___: "Origins of the Christian Minorities in the Middle East;' Bibliophiles 1 no 2 (Union City, Pennsylvania, Spring, 1982), 83-97.

Nau, François. «Lettre De Jacques D' Edesse Au Diacre George sur une Hymne Composeé par S. Ephrem Et Citeé par S. Jean Maron;' Revue de l' Orient Chrétien 6 (1901), 115-31.

___ : «Maronites, Mazonites Et Maranites;' Revue de l'Orient Chrétien 9 (1904), 268-70.

Nöldeke, Theodor. «Die Namen der aramaischen Nation and Sprache,» Zeitsch rift der Deutscher Morgenlandischen Gesellschaft 25 (1871), 113-31.

___: «Zur Geschichte der Araber im 1. Jahrh d. H. Aus syrischen Quellen; Zeitschrift der Deutschen Morgenladischen Gesellschaft 29 (1875), 76-98. Nuzha, Fand. „Asl Mawarinat Lebnan," al-Jami 'a al-Suryaniyya 14 (Buenos Aires, 1948), 130-35.

Prentice, W. K. "Fragments of an Early Christian Liturgy in Syrian Inscription," Transactions of American Philological Association 33 (1902), 81-87.

Ploeg, J. Ven Der. "Isaac Armala, Mar Yacub Usquf Sarug al-Malfan, bahthintigadi, tarikhi, dini," Jounnie, Lebanon, 1946, in Bibliotheca Orientalls 5, no. 5 (September 1948), 153-56, Book Review.

Rajji, Mikhail al-. "Fi al-Tags al-Maruni" (On Maronite Rite), al-Mashriq 33 (1902), 81-87.

___: "Bayan ᶜan Kitab al-Kahnuz," al-Mashriq 47 (1953), 635-45.

___: "Nass Qadim bi al-Arabiyya li Majmaᶜay Qanubin Sanat 1596," alMashriq 46 (1952), 419-24.

Salibi, Kamal S. "Al-Mawarinat" al-Nahar Dossier, no. 40 (Beirut, January 5, 1971), 3-50.

___: "The Maronite Church in the Middle Ages and its Union with Rome;' Oriens Christianus 42 (1958), 92-104.

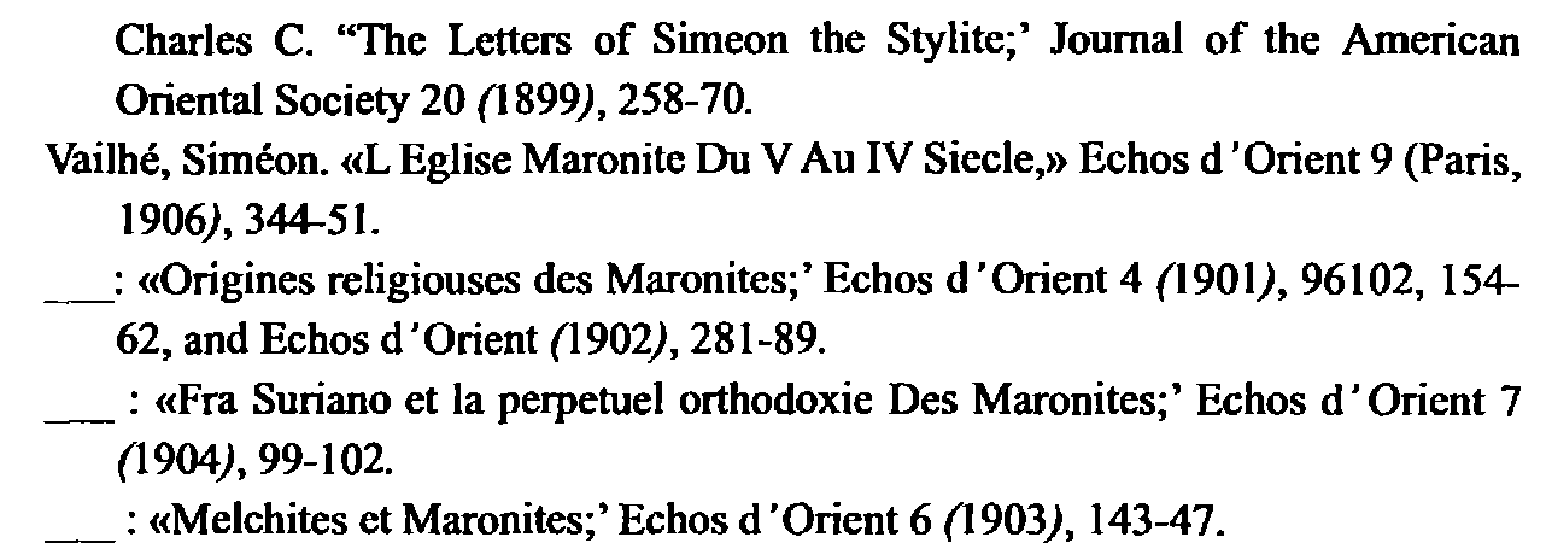
___: "The Mugaddams of Bsharri 1382-1621," Arabic 15 (1958), 63-86.

___: "The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule;' Arabic 4 (1957), 290-96.

___: "Northern Lebanon Under the Dominance of Ghazir, 1517-1591," Arabic 14 (1967), 66-144.

Samuel, V. C. "One Incarnate Nature of God the Word," The Greek Orthodox Theological Review 10 no. 2 (Winter, 1964-1965), 37-53.

Stamouli, A. A. "Maronites," The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, edited by Samuel Macauley Jackson, 7 (1910), 188-90. Torreg,



Charles C. "The Letters of Simeon the Stylite;' Journal of the American Oriental Society 20 (1899), 258-70.

Vailhé, Siméon. «L Eglise Maronite Du V Au IV Siecle,» Echos d 'Orient 9 (Paris, 1906), 344-51.

___: «Origines religiouses des Maronites;' Echos d'Orient 4 (1901), 96102, 154-62, and Echos d'Orient (1902), 281-89.

___ : «Fra Suriano et la perpetuel orthodoxie Des Maronites;' Echos d'Orient 7 (1904), 99-102.

___ : «Melchites et Maronites;' Echos d'Orient 6 (1903), 143-47.

الفهارس

ثبت جغرافي

ن

ي

ثبت الأعلام

المؤلف في سطور

* من الموصل/ العراق.
* هاجر إلى الولايات المتحدة في عام (1965 م) حيث يقيم فيها إلى يومنا هذا.
* خريج كلية القانون في جامعة بغداد (1946 م)، وعمل محاميًا سنوات عديدة في مدينة الموصل.
* صاحب المجلة الأسبوعية (الجداول) ومُصدِرها.
* عمل مستشارًا للمحكمة الشرعية للسريان الأرثوذكس.
* حصل عام (1954 م) على منحة من الأمم المتحدة لدراسة الإدارة العمالية في جامعة ويلز ببريطانيا.
* حصل على شهادة الماجستير والدكتوراه في جامعة كُلمبيا.
* درَّس في العديد من الجامعات في الولايات المتحدة حتى تقاعده في عام (1994 م).
* إضافة إلى كتابه هذا ومجموعة من الأبحاث في دوريات متخصصة، أصدر مؤلفات أخرى منها الآتي ذكرها:

* The Wives of the Prophet (ed.).
* Gibran in Paris (ed.).
* Extremist Shiites: the Ghulat Sects.
* The Early Novels of Naguib Mahfouz: Images of Modern Egypt
* The Origins of Modern Arabic Fiction, 2nd edition
* History of Syriac Literature
* Sciences and The History of Syriac Literature and Sciences (ed).
* The Crusades: Conflict between Christendom and Islam (a manuscript).

Syracuse, New York 13244-5160

First Edition

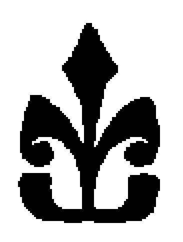
The paper used in this publication meets the minimum requirements of American National Standard for Information Sciences—Permanence of Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

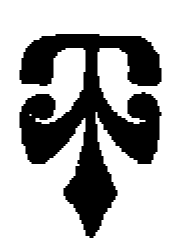
Moosa, Matti.
The Maronites in history.

Bibliography: p.
Includes index.
1. Maronites—History. I. Title.
BX183.2.M66 1986 281.5 86-1919
ISBN 0-8156-2365-8 (alk. paper)

Manufactured in the United States of America



THE MARONITES IN HISTORY



Matti Moosa

SYRACUSE UNIVERSITY PRESS 1986

تاريخ - الموارنة

أثارت الأزمات المتتالية حديثًا منذ منتصف سبعينيات القرن الماضي في لبنان تساؤلات عن الموارنة، والدور الذي يمارسونه في المجتمع اللبناني.

لكن، من الموارنة؟.

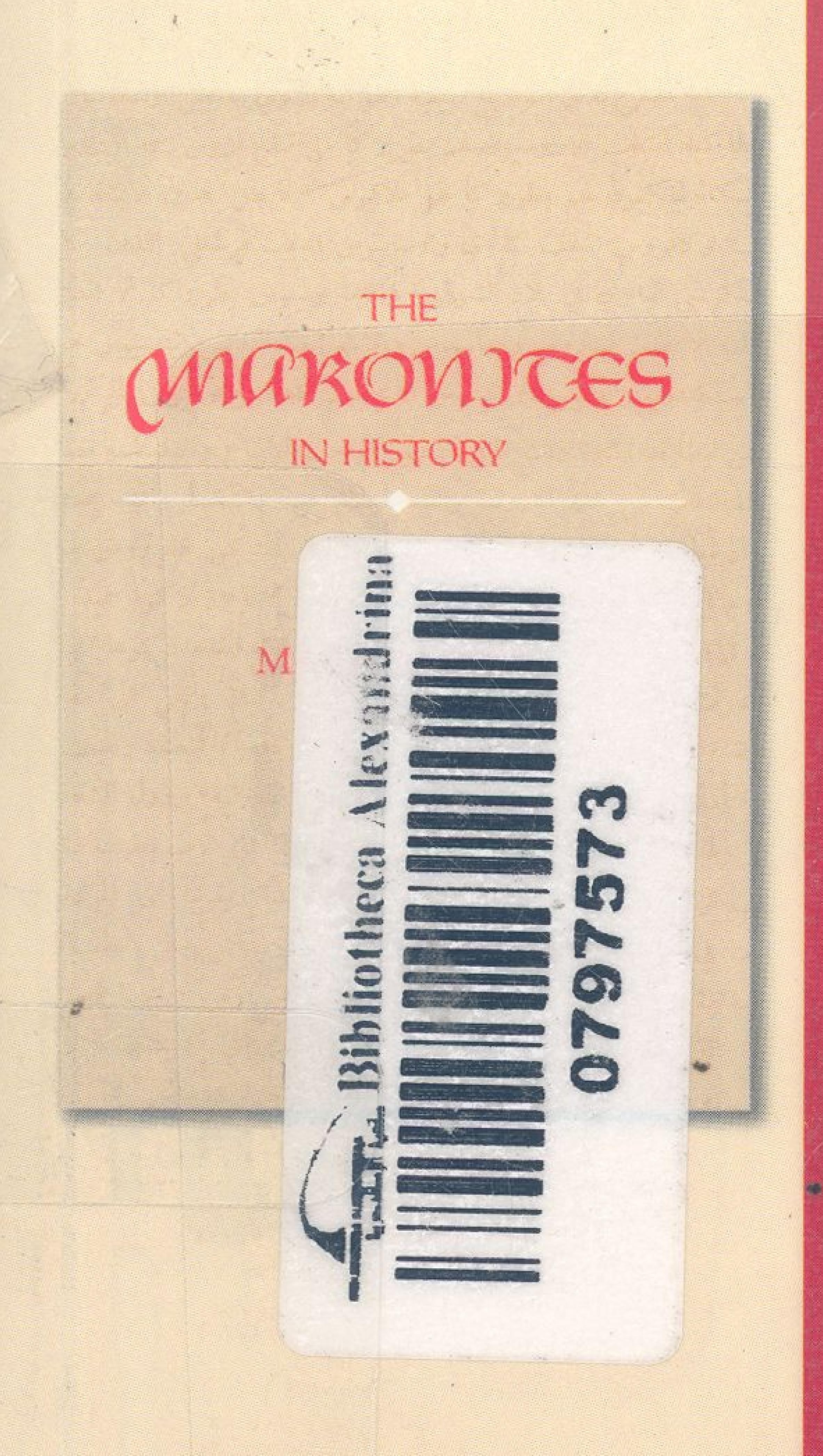
* الموارنة مسيحيون متحدون بالكنيسة الكاثوليكية الرومانية، أو أتباع لها في اعترافهم الإيماني.
* ولكن ما أصل الطائفة المارونية؟.
* وما الإرث الثقافي لهذه الطائفة؟.
* وما مدى ارتباطها بطوائف مسيحية أخرى في الشرق الأوسط؟.
* هل هم يتحدرون من شعب قديم يُدعى المردة؟.
* أم أنهم عربٌ؟.
* أم أنهم من أصل آرامي سرياني؟.
* هذا الكتاب، في جوهره، دراسة وتحليلٌ لأصل الموارنة، وتراثهم التاريخي، وتحري يرتكز إلى مصادر قديمة وحديثة كتبت بلغات عديدة، مازال العديد منها مخطوطات.

* * *

المؤلِّف في سطور:

متي إسحق موسى من مواطني الموصل/ العراق. كان يصدر مجلة أدبية أسبوعية اسمها (الجداول)، وعمل مستشارًا للمحاكم الشرعية للسريان الأرثوذكس. في عام (1958 م) غادر العراق إلى الولايات المتحدة حيث يعيش فيها إلى يومنا هذا. درس في جامعة كلمبيا، ثم عمل في التدريس الجامعي في الولايات المتحدة حتى تقاعده في عام (1994 م).

ألّف وحرر العديد من المؤلفات منها: ‹جبران في باريس›، ‹غلاة الشيعة›، ‹جذور الرواية العربية المعاصرة›، ‹تاريخ الأدب والعلوم السريانية› وغيرها، إضافة إلى مجموعة من المقالات في المجلات والدوريات المتخصصة. وقد أنهى للتو عملاً جديدًا عن حروب الفرنج في المصادر السريانية.





السعر : (12) يورو
السعر في سورية : (500) ل س